

عبد الله البهلول

الخطايا الجميلة

خصائصه الفنية وتشكلاته الأجناسية
في نماذج من التراث اليوناني والعربي



عبد الله البهلول

الحجاج الجدليّ

خصائصه الفنيّة وتشكّلاته الأجناسيّة
في نماذج من التّراث اليونانيّ والعربيّ

2013

الطوابع: الحاجاج الجدلي: خصائصه الفنية وتنشأاته الأجنبية
في نماذج من التراث اليوناني والعربي

المؤلف: محمد الله البهلوي

الطبعة الأولى: الثالثة الأولى 2013

الطبعة: مطبعة دار نهى للطباعة - صفاقس - تونس

الهاتف: 74 404 084 (00216) - الفاكس: 74 403 857 (00216)

البريد: 74 832 444 (00216) - الفاكس: 74 832 443 (00216)

موقع ويب : www.imprimerie-nouhaditions.com

النشر: قرطاج للنشر و التوزيع

الهاتف: 74 222 117 (00216) - الفاكس: 74 200 855 (00216)

موقع الويب : www.carthage-edition.tn

تصميم الغلاف : فخر الفخفاخ

ر.د.م.ك : 1 - 465 - 05 - 8938 - 978

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ©

مقدمة

إذا اعتبرنا الحجاج مشروطاً مقامياً بالاختلاف¹ فإن الاختلاف بين الناس ضيع غالب قد جعلوا عليه، فأسبابه أوسع من أن تُحصى وتُحصَر، ومظهره أدق من أن تُبار وتُدرَك. وليس رفع الاختلاف بممكن في الحالات جميعها ولا ما رُفع منه أمراً محسوماً يأمن المرء نشوبه من جديد. ولذلك كنه صلة بالأسباب الموجبة للاختلاف الباعثة عليه. وله مناجم، منها طبيعة العلاقات القائمة بين الدُوات المتخاطبة، وما فيها من الرغبة والتفوق. والحب والكراهة، والقبول والاضطرار. حتى إذا ما أراد المرء حديثاً وتواصلاً اضطر إلى استصفاء مخاطبه من جمع أجدر به أن يجتنبه أو يوجز في التحديث إليه ويقتضب. وهو ما أشار إليه برنان، وديتيكاه، (PERELMAN C. et TYTCA L. O.) في مقدمة مسئلتها في الحجاج بقولهما إن الكائنات من منظور حوارِي، ثلاثة أصناف: صنف أول تضطر إلى الحديث إليه قد يكون عدواً ولكن ما من محاورته بد، وصنف ثان نشعر أثناء محاورتنا إياه بالارتياح، فنميل إليه، ونقبل عليه. وغائباً ما تسقط الأقنعة، ويقف

1 توجد تصوّرات لسانية عديدة تنطلق من مبدأ الاختلاف وتنظر في الحجاج من جهات متنوعة. فإن نحتاج حسب بلاتين هو أن ندعم قولنا بحجة. ويتحدث ديكر (O. DUCROT) عن التوجه الحجاجي وعن القيم الإخبارية والقيمة الحجاجية لللفظ الواحد. ينظر:

- DUCROT (OSWALD): *Le dire et le dire*, éd. Minuit, 1984.
- DUCROT (OSWALD) et ANSCOMBE (J. C.), *L'argumentation dans la langue*, Mardaga, 3ème édition 1997.
- DUCROT et SCHAEFER (J. M.), *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, éd. Souil, 1995.
- PLANEN (CHRISTIAN), *De langage de l'argumentation au discours argumentatif*, Document P.D.F. (Les Mots, les arguments, le texte). Thèse, Université de Bruxelles, 1987-1988).
- *Essais sur l'argumentation*, éd. Kime, 1990.
- *L'argumentation*, Souil, 1996.

6 الحاج الجدلي: خصائصه الفنية وتشكلاته الأجناسية في التراث اليوناني والعربي

أحذر، ويرون التحفظ. أما النصف الثالث فلا يرغب إطلاقاً في الحديث إليه، لا لتلقيه إلا في مكان واحد ولا نحاورد إلا في ما تعمق بترتيب العمل¹.

ومن دواعي الاختلاف الموضوع المصوغ صياغة غامضة، وتفاوت الدوات المتدبرة والمؤلة في مراتب الفهم والإدراك، وفي اعتقادهم ووثوقهم بالأفكار وثوقاً يعمي ويصم، فضلاً عن تضارب المصالح، وتباين الأمزجة والأهواء والعصبيات والتقاليد، وتباعد المنازل وتعقد العلاقات وما يترتب عليها من حالات الرغبة والتوافق أو الرفض والنفور². والأمر أكثر تعقيداً متى تنوون في مجال العقائد³.

وللاختلاف مذاجم آخر تدرك في ضوء تعدد وجهات النظر إلى الحق ذاته مثلما تصوّره كبار الفلاسفة والفكرين وضربوا له مثل انعميان والفيل: مثلوا وضع الإنسان في طنب الحقيقة بوضع عميان انطلقوا إلى فيل وأخذ كل واحد جرحاً منه فجسها بيده ومثلها في نفسه فأخبر بما تصوّر. والحاصل أن كل واحد منهم قد أدّى بعض ما أدرك، لذلك اختلفت الصور باختلاف المواضع والمراصد. وخلاصة هذا المثل أن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه ولا أخطؤوه في كل

1 ينظر: C. PERELMAN et L. O. TYTECA, *Traité de l'argumentation*, P.U.F., 1958, p. 20.

2 قد تكون العلاقة أفقية قوامها محور المسافة *axe de la distance* أو عمودية قوامها محور السيطرة. وفي ضوء اختلاف الموانع والمرتب *axe de la domination*, ou du système des « places » تشتم العلاقة بالتشاجر أحياناً والتوافق أحياناً وبالشاجر والتوافق في الآن نفسه (conflictuelle vs consensuelle). ينظر: KEABAT-ORCCHON, *Les interactions verbales*, ed. A. Colin, Paris, 1992, t. 2, p. 71.

3 تنوونت مسألة الاختلاف في مؤلفات عديدة سعى أصحابها إلى حصر أسبابه ورصد بزاعفه. من ذلك مثلاً ما ذكره ابن بطيوسي عندما جعل الأسباب الموجبة للخلاف تدبيرة ترجع إلى اشتراك الأنفاد والماني، والحقيقة والمجاز، والإفراد والتركيب، والخميس والعدم، وأرواية والنقل، والاجتهاد في ما لا نس فيه، والنسخ والنسوخ، والإباحة والتوسع، ينظر ابن بطيوسي كتاب التقييه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم. تحقيق وتعليق د. أحمد حسين كحيل وحمنة عبد الله الشترتي، دار المريح للنشر، ط 2، 1982. ينشر أيضاً محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، في انكسر التمدد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 1992، ص 490.

وجوهه لأن كل مفكر قصر نظره على ناحية واحدة.

وقدر الإنسان أن يعالج طبعه المجهول على الاختلاف؛ إذ ليس له من المواجهة لواد. فهو يعيش في عالم يدفعه دفعا إلى ملاقات الآخرين ومواجهتهم والتواصل معهم ومنه الجسور إليهم. وإذا كان الأصل في الاجتماع أن يحصل البيان لتكشف الحاجات وتقوى الأسباب وترفع الشبهات وتداوى الحيرة وتعالج معضلات الأمور، فإن الحاصل هو أن أبشر بنى اجتمعوا وتخطبوا اختلفوا واحتجوا احتجاجا يضحى معه إظهار الحق أمرا عسيرا وتحقيق التواصل بطلما عسيرا، لأن المتخاضبين عامة، المشاركين في الحوار والمعرضين عنه، والمكتفين بالإصغاء والمحركين لدواليبه، يختلفون طباعا وأهواء ومشاعر وعقائد وأفكارا؛ متباعدون مراتب، متفاوتون حظا من العلم والأدب وقويم الخلق والعمل. منهم المتعاون ومنهم المتناور، والهادئ والمتفعل، ومن يغفر الهفوة ومن يرصد الزلة، ومنهم الحليم المتسامح والسالك مسالك التشنيع. هذا دأب الناس جميعهم. بعض لبعض وإن لم يشعروا خدما، وضد نضد وإن لم يعقلوا عدم. ينشأ بينهم الاختلاف فتفتح أبواب الحوار والنقاش والجدل ويشتد فتنتشا الخصومات ويكثر الأذى والاعتراض والدعم والدحض والإثبات والنفي، أو يخفت حينما فهم إلى تألف وانسجام وسكون وسلام. وهم في الحالات جميعها يتداولون بالذي كان هو الداء، منتقلين من وفاق إلى طلاق، ومن تلاق إلى افتراق، يتجادلون ويحاجون لمحو أسباب الخلاف، أو قد يكونون في تناغم وانسجام حتى إذا ما تجادوا هلكوا. فالجدل من هذه النجاة بعد من أبعاد الإنسان وميزة من ميزاته وطبع غالب عليه ولهذا نُسب الإنسان إلى الجدل واشتهر به، وكان الإنسان أكثر شيء جدلا.

ما إن يتكلم المرء ويسعى إلى التواصل مع الآخرين حتى يجد نفسه في مواجهة حقيقة متعددة الأخطار. فقد يرغب المخاطب عن السماع والإصغاء، وقد يرد بطريقة فظة لا تخلو من الغلظة والخشونة. وأمر التواصل أشد تعقيدا إذا كثف القول غموض أو تفاقم الشك في سلامة التوايا وخالف صريح القول ضمنيته وظاهره مضمرة. عندئذ تضطرب المواقف والردود، نتبينها في أعراض المتخاضبين واعتراضهم، وبخالفاتهم ومقاطعتهم، وفي إراقة ماء الوجه، وتجرع سمرارة الردود، ومقاساة أليم الموقف. وفي الرد بقبح الإشارة وعنق العبارة، وتبادل اللكمات بدل اللكمات، وفي انطعن على الكبرياء والغضب من للرجسية.

الحجاج الجدلي ضمانه الفني وتشكلاته الأجناسية في التراث اليوناني والعربي

ومن الطبيعي أن تتواتر في سائر أنواع الخطاب وفي مختلف ضروب بادلات القويّة علامات نوّكر ومصادر إزعاج تبدو لشيوعها وكثرة عودتها في خطاب كأئنها من لوازمه، مثل العنف والحدة، والتنازع والخصومة، والدحض للتكذيب، والتّليب والسّخرية، والاعتراض والمغالطة. وتهوين الخصم وقطع ديبته، ورصد الأخطاء وتضخيمها بل وإفتعالها، وفي معرض الاعتراض تتعدّد حركات وتنوّع الأساليب من قبيل أن يُعترض على شكل القول وبحقّواه لإبراز عدم نجاعة الحجّة، أو تُستدعى معطيات مقامية من شأنها أن تحدث تأثيرات تساعد على تحقيق المقاصد. بل إن الخطاب الحجاجي كثيراً ما يستحيل بحثاً عن العيوب ونقصاً للأخطاء، وتضخيماً لمواطن الضعف والزّلل، ونهجاً لطريقة السّخذ والمنقمة والتّحقير والاستهزاء، دون استناد إلى العقل والاستدلال أو تعويل على المنطق في استخلاص حكم تقريبي شخصي. وإنّما هو حوار كثيراً ما تسعى فيه ذات المحاور إلى إبراز تفوّقها على الخصم أكثر من سعيها إلى الإقناع، وإلى تبشيع صرّة الخصم وتقويض أطروحاته باعتماد الحجاج الشخصيّ (Argumentum ad nomen) بإبراز التناقض بين قوله وفعله، أو بالنّطق على علمه وشرفه وأمانته والشك في نواياه وتجريده من أفعيته، وإظهار حقيقته.

ومن مظاهر وقوع المخاطب تحت تأثير القول ما نستشعره في أقواله وأفعاله من تغيير. من قبيل احمرار الوجه، وحدة النّصوت وقطّعه، وتسبّب العرق، وارتعاش اليدين، وارتخاء العينين، وعاطأة الرأس، وغضّ البصر، وقطّاع الأفكار وغياب الانسجام... فبيل قدر التّواصل أن يشوبه الإزعاج والخلاف أم الفسق والانزعاج لا يمثّلان حالة عادية، والنّوع الطّبيعي للتّواصل هو وضع الأريحية والارتياح¹ (Être naturel est synonyme d'être à l'aise).

وإنّ كانت الفكرة السّائدة في نظر الباحثين المتخصّصين في التبادلات القولية أنّ العمليّة التّخاطبية عمليّة مثاليّة، قائمة على حسن النّوايا، تنطلق من وضع اختلافيّ وتسير نحو حسم الخلاف وإنّ كلّ تبادل لغويّ هو بطبيعته تعاونيّ فإنّ نظام تبادل الأنوار والأقوال لا يخلو من الخاصّة والشّجار، كما أنّ مراتب

المتحاورين هي التي تكيف عملية التواصل وتوجه الحوار وترسم مده: وتزرع فيه بذور الشقاق. وعلى هذا الأساس يكون الاختلاف مكوناً أساسياً من مكونات العملية التواصلية؛ إذ هو محرك الخطاب والضابط لساره والمضي إلى الوفاق والاتفاق أو الشقاق والفراق. ومن هذا المنطلق، نُضر في الحوار الاتفاقي بوصفه نتيجة أثرها حوار سابق¹ ولا يخفى ما في هذا الرأي، على كثرة ما يعضده من حجج: من شطط ينبغي ما نحتاج إليه أحياناً من التوافق والتسليم؛ لأن التعاون والشجار مكونان ثابتان في أي تبادل قوئي، مشروطان بالاعتدال. ومثلث بفضي الإفراط في الشجار والخلاف إلى تعطيل للتواصل وإقصاء المتحاورين: يفضي الإفراط في التسامح والوفاق إلى سيادة الصمت بوصفه نهاية سلبية وإغراقاً في التماثل والاتفاق². وعلى هذا الأساس، تكوين التفاعلات التوافقية يجعل ما يقع بين تقيذين: صمت مبطل واختلاف معطل؛ وهي تسير في مسارين متناقضين: في المسار الأول رغبة في التواصل ونشأة للوفاق. وفي المسار الثاني نزوع إلى التنازع والاختلاف وقصد إلى إحداث القطيعة وتعطيل الحوار³.

واعتباراً لهذه الخصائص، يمكن لأي تبادل قوئي أن يوجد حلولاً ف هو قائم من المسائل ويغضي إلى الوفاق مثلما يمكنه تعميق الاختلاف وإحداث لانشقاق والافتراق لأنّ للأمر صلة بجنس المخاطبة وضوابطها العلمية والأخلاقية، وبطرائق الإقناع المعتمدة في نقل المخاطب أو المحاور من مستوى أول إلى مستوى ثان من الاقتناع والتفكير. وهذه الغاية لا تُدرك دائماً بسليم الحجج وقوي الأدلة إذ كثيراً ما تُوظف لتحقيقها مجموعة من المغالطات المنطقية وأخطاء التفكير ويجدي معها الحجاج المنعقد عنى عواطف الجمهور. ذلك الحجاج الذي بإمكانه أن ينفق

1 ينظر: محمد عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي، بيروت، ط 2، 2006، ص 29.

2 ينظر: KERBRAT-ORCCHIONI في كتابها، *(Les interactions verbales)*, ibid. p 71.

3 تطلق أوركينيوني على الصنف الأول اسم (المثاليين بالتواصل) وهو صنف يزمن بالتعاون وينهج نهج التسامح وحسم الخلاف (*Les optimistes de la communication*) وتطلق على الصنف الثاني اسم (المثاليين من التواصل) (*Les pessimistes de la communication*) وهو صنف يرى لخطاب سائرة ومغالطة وتبويباً وشجاراً. ينظر: KERBRAT-ORCCHIONI, *Les interactions verbales* pp. 149-150.

10 الحجاج الجدلي خصائصه الفنية وتشكلاته الأجنبية في التراث اليوناني والعربي

الخطأ ويتجاوز أحكام المنطق، ويعمل عن الاستدلال معولاً على فضائل القائل (Ethos) واستدعاء العواطف واستمالة الأهواء (Pathos).

وفي ضوء ما تستدعيه التبادلات القولية من طرائق الإقناع أو المغالطات تتحدد صورها الفنية وتكتسب ملامحها الأجنبية، وتُنمى إلى جنس مخصوص من قبيل الخصومة (Dispute) أو المناظرة (Controverse) أو المناقشة الجدلية (Discussion dialectique) في صورتها الأرسطية أو المحاورية (Dialogue) في صورتها الأفلاطونية، أو غيرها من المصطلحات الحجاجية الدالة على صورتها الأجنبية من قبيل المناظرة والمناظرة والمناظرة والمناظرة. وهي أجناس تقصد إلى مقاصد مختلفة يجمعها حدان متقابلان متدرجان مقصد أول متمثل في تهوين الخصم (Disqualification de l'adversaire) بكلام لا يراعي حرمة أو ذمماً وببلاغة متسلطة متوحشة¹ لا تستنكر تزوير خطاب الخصم وتحريفه (Falsifier la parole de l'autre) فإلى مقصد ثان هو الإقناع والتأثير (Conviction et persuasion) وتجنيب سائر وسائل التعبير لاجتناب تمسب الآراء وانسداد مسالك التواصل عندما تكون المسألة خلافية، فإلى مقصد ثالث قوامه إظهار الحق وتبيين الصواب وتحكيم العدل بالبحث عن الحقيقة (Recherche d'une vérité).

على هذه الأرضية الخلافية يُبنى الحجاج، ويسير لمعالجة الأمور وإيجاد الحلول في مسارات متنوعة مختلفة، معولاً حيناً على قوة الحجّة في ذاتها، مستشعراً حيناً آخر فضائل القائل، أو مستثيراً عواطف الجمهور ومحرّكاً أهواءهم، أو مغالطاً إياهم مشبهاً عليهم. فطرائق الإقناع والتأثير في الحجاج مختلفة، ومقاصد الحجاج واقعة بين حدين متباعدين هما إظهار الحق والسعي إليه والسبر على مكروهه، وتحقيق الظفر دون تقيّد بالضوابط العنيفة والأخلاقية. فما موقع الجدل ومنزله بين هذين الحدين؟ وهل يرجع اختلاف الطرائق والمقاصد إلى انفعال المعرفي الذي يجري فيه الحجاج أو هو مرتين بأوضاع المحتاجين لتتخير

1 ينظر:

J. PAST, *La Parole poétique*. Études réunies par Gilles Declercq, Michel Murat et Jacqueline Dangel. Paris: Champion, 2003, pp. 327-376.

طرائقه وترسم خطته استناداً إلى نوع المخاطب وجنسه من الكفاءات والمهارات؟

في هذا الإطار يتنزل بحثنا في الحجج الجدلي: وهو بحث مداره على ضرب من الحجج متميز من الحجج لخطابي¹ (L'argumentation rhétorique) والحجج السفسطائي² (L'argumentation sophistique). نشأ هذا الضرب من الحجج في الفلسفة اليونانية واكتسب فيها مكانة مرموقة تنظيراً وإجراء، وكانت له، في حضرة العرب، منزلة أخرى وصور مختلفة عن الأصول: تشهد بفضل الفلاسفة والمفكرين العرب في استثمار التراث اليوناني ومحاورته وتحويره في ضوء مستجدات الثقافة والتاريخ، وتبعث، في الآن نفسه، على التمسك من مسير الحجج الجدلي في حضرة العرب. حضرة الخطابة والشعر، لا سيما أن من أهم مقومات هذا الضرب من الحجج عرض العقل الواحد على العقول الكثيرة لأغراض عديدة تتجاوز مجرد التحقّق والتثقيف إلى إظهار الصدق وإجلاء الحق ورفع الشبهة وكشف المغالطة ومحو مصادر الخلاف. فما ممير هذا الضرب من الحجج منزلاً في

1 أشار ريبول (REBOUL (OLIVIER) في مقال له مشهور، صاغه بحمولاً في سؤال: « Paul-il y avoir une argumentation non rhétorique ? » بالحجج الخطابية. من أهم خصائصه تعويله على فضائل نقاش وأهواء المتلقين، واعتداده على تبرهنه والاستدلال من جهة، وعلى الإبداع والتأثير من جهة ثانية. وهو ضرب لا يهدف إلى إقناع المتلقي بالحجج العقلية المنطقية فحسب وإنما يسعى إلى استغاثته وإغرائه، وانتهى إلى ردّ هذا الضرب من الحجج جامع بين نهجين مختلفين: نهج الاستدلال وما فيه من الحرمان والدقة والبحث عن الحقيقة، ونهج الخطابة القادر على تغيير صور الأشياء ومقاديرها بما فيه الإغراء والإغواء والصناعة والإلحاء (Flattene). وانتهى ريبول إلى أن في الحجج نصيب من الخطابة يعظم مع الشافعية وينفصل في المکتوب. قرّر ريبول ذلك بعد أن رصد خمس سمات للحجج أولها المتعلّق ذو الأضلاع الخمسة: وثانيها النّعة الطبيعية المنبثقة بالتموضّع التي يعظم شأن الوظيفة الإنشائية فيها في حنايل تساؤل الوظيفة المقديّة وذلك لتفسيح الثقافة الشفوية، وثالثها المقدمات العقلية المحتملة، ورابعها التطوّر غير المشروط بالمنطق، وخامسها التّنتاج غير المنزلة كما هو الأمر في الاستدلال الرياضي. ينظر:

REBOUL (OLIVIER), « Paul-il y avoir une argumentation non rhétorique ? » in : L'argumentation, colloque de Cerisy, Margada, 1991.

2 ينظر مثلاً: محمد البوري، الأساليب العقلية مدخلاً في نقد الحجج، حرر من 403 447. ضمن أهم نظريات الحجج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، كتاب فريق البحث في البلاغة والحجج كتيبة الآداب منوبة 1998 سلسلة آداب، مجلد XXXIX إشراف حمادي صبور.

12 الحجاج الجدلي خصائصه الفنية ونشكلاته الأجنبية في التراث اليوناني والعربي

حضارة العرب وأفدأ على ثقافتهم.

في جملة هذه الأسئلة ما يبرر اختيارنا هذا انبحث الذي نقصد به إلى غايات معرفية ومنهجية ووظيفية متكاملة، متمثلة في تعميق النظر في مجال بحث لم يحظ بما هو جدير به من العناية والاهتمام. لا سيّما أن دراسات وبحوثاً عديدة في الحجاج قد انعقدت على الحجج الخطابي والحجاج السوفسطائي انعقاداً يكاد يوقع في الأذهان أن الحجاج لا يكون إلا خطابياً أو سوفسطائياً، وأن مسألت الإقناع لا تُحدي نفعاً ما لم يعول فيها الحجاج على صورته الفضلة وما لم يقصد إلى استثارة العواطف والأهواء.

ينظر هذا لبحث في الحجاج الجدلي في نماذج من التراث اليوناني والتراث العربي، ويعني بمسئله النظري مثلما يعني بظرائق إجرائه وصور جريته في جملة من الفنون القولية، ويبحث في خصائصه الفنية ونشكلات الأجنبية وفي وظائفه وقوته الإقناعية. وعلى هذا الأساس، نقسم انبحث تقسيماً ثنائياً يراعي النشكلات الأجنبية للحجاج الجدلي ويأخذ بعين الاعتبار ما بين الثقافتين اليونانية والعربية من وجوه التمايز والاختلاف. لذلك نعقد أول الأبواب لدراسة الحجاج الجدلي في التراث اليوناني، فنخصص فصلاً أول للبحث في المحاور الأفلاطونية؛ وفصلاً ثانياً لاستخلاص صورة المناقشة الجدلية كما صاغها أرسطو في كتاب الطوبى؛ المعروف بكتاب مواضع أو الجذب. وفي هذا السياق، نشير إلى أنه لم يكن لنا بد من قراءة الجدل الأرسطي في ثلاث مدونات: أولها المترجمة إلى اللغة الفرنسية، وثانيها المترجمة إلى اللغة العربية، وثالثها تلك التي شرحها الفارابي وابن سينا وابن رشد. فإذا النصّ نصوصاً تتشابه أحياناً وتختلف حيناً. ولئن كانت قراءات أرسطو معدودة ضمن الشروح فإن الناظر فيها يظفر بمواضع عديدة تكشف عن تجاوز الفلاسفة العرب مرحلة الشرح إلى: الإضافة والتحوير. وكثيراً ما أشكل الأمر للتداخل الحاصل بين النصين: نص أرسطو، ونص شروح الفلاسفة العرب. لذلك حرصنا في استخلاص مقومات الحجاج الجدلي الأرسطي من شروح الفلاسفة العرب على البقاء في حدود ما يعين على فهم كتب الطريفة مرجعين النظر في إضافات الفارابي وابن سينا وابن رشد إلى باب لاحق موضوع الغرض. وهو اختيار منهجي حاولنا به نأفي ما يعرض في البحث من تكرار.

ونعقد الباب الثاني للنظر في منزلة لجدل في التراث العربي. ونقسم الباب

إلى فصلين، أولهما تنظيريّ يُعنى بالمنجز الجدليّ العربيّ وقضاياها الاصطلاحية
والنفسية والفكرية، وثانيهما إجرائيّ يبحث في أدبيّة الحجاج الجدليّ ومساك
الإقناع فيه من خلال نماذج متميزة من الفنون القويّة المشتقة من المناظرة. وهي
انفصال المناظرة والمحكمة.

وحناناً لا يفوتني أن أشكر الأستاذ هشام الزيني، ومبنا من وقته الثمين
لقراءة الجوانب النظرية من هذا الكتاب. ونقش بعض مسأله نقاشاً مثيراً.
وأتوجه بالشكر إلى الأساتذة الأصدقاء، يونس البرشانيّ وفتحي شعبان وعبد المجيد
بن البحريّ الذين مارسوا معي الجدل البناء وأنا أنظر في الجدل.

الباب الأول

الحجاج الجدليّ في التّراث اليونانيّ

لفردة جدل (Dialectique) في الموسوعة الشاملة¹ مدلولات عديدة متغيرة فالمفردة في الأصل مشتقة من الإغريقية (Dialekein) المتكوّنة من (Legein) أي الكلام (Parler) ومن السابقة (dia) التي تستدعي وجود طرفين، وسيطين، تنشأ بينهما بالكلام علاقة، فتمنحها معنى التبادل والحوار، ولكنه حوار لا يجري على وجه الإفادة والتعليم والتأثر والتسليم بل على وجه المناقشة والخصومة والدحض والاعتراض. فالجدل بهذا المعنى هو فنّ الخصومة (L'art de la dispute) كما تصوّره الإغريق نظرياً وممارسة. وتشير الموسوعة الكونية إلى أن لجدل استعمالات عديدة، فقد يُسعمل في معنى اللوغوس (Logos) الخطاب أو العقل (Le discours ou la raison) وفي معنى المبدأ الجوهري الذي يحدّد الواقع وتفكر (Un principe essentiel de détermination du réel et de la pensée) وفي معنى المقولة الفلسفية التقنية (Une catégorie technique de la philosophie).

وقد انتهى صاحب مقال (Dialectique) في الموسوعة الشاملة بعد استقراء تاريخي لدلالة المصطلح في أعمال «أفلاطون» و«أرسطو» و«ديكارت» و«كانط» و«هيجل» و«ماركس»... إلى أن نشأة المصطلح وتبلوره منهجاً في البحث واندراجه ضمن نسق في التفكير قد كان مع «أفلاطون»، وأن تعدّد مفاهيم الجدل عبر العصور واختلاف صورته واندراجه مع كل مفكر في منطق خاص لا تنفي وجود معنى مركزي ثابت في تغييره وهو معنى المواجهة والصراع والاختصاص.

واكتسب الجدل، في بحوث الدارسين، مفاهيم متنوعة كشفت عن خصوصية هذا المصطلح وتعدّد زوايا النظر فيه وإمكانية تناونه من جهات عديدة².

1 Encyclopædia Universalis, corpus 6, France, 1968, p. 78 (Dialectique)

2 نمتحضر هنا جملة من البحوث والدراسات من قبيل ما أنجزه فيكتور قولدميث (VICTOR GOLDSCHMIDT) في كتابه.

Le paradigme dans la dialectique platonicienne, Librairie philosophique, J. Vrin, 2003.

في سياق البحث في صيغ الجدل الأفلاطوني وممارسته، وكذلك في كتابه. Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique, Presses Universitaires de France, 5ème édition 1993 (première édition 1947).

ومتى نظرنا في الجدل من جهة صلته بالعلم والاعتقاد استبان لنا أن الجدل يظهر في صورتين: صورة المعرفة الحقيقية (La connaissance vraie) والضرورية الموظفة لتعيين سائر العلوم. وذلك في مقابل صورة له ثانية تجعله ضرباً من المعرفة الحسية (La connaissance sensible) أو الرأي (Opinion) مندرجاً في مجال الظاهر (Apparent) والمكن أو المحتمل (Probable) موظفاً لتعقل المعرفة أو تأسيس وضع عقلائي. ولختلف هذه المفاهيم والمقاربات سنداً أفلاطونياً وآخر أرسطياً، ذلك أن من تعريفات أفلاطون للجدلي (Le dialecticien) أنه الناظر في الأمور الكلية ومدرك الكلّيات¹ (Celui qui aperçoit la totalité) أما الجدلي في ديبوقا (Dipouka) (Topiques)؛ أرسطو فمن تعريفاته أنه القادر على الكلام في الشيء وضده. وصوغ القضية ونقيضها، إثباتاً ونفيّاً، ودعمها ودحضها (Capable de formuler des propositions et des objections). وعلى هذا الأساس، تتخير المحاورة الأفلاطونية والناقشة الجدلية الأرسطية أنموذجين نسعى من خلالهما إلى رصد خصائص الحجاج الجدلي وقوته الإقناعية متشكلاً في جنسين يبدوان متمايزين؟ فما هي خصائصهما الفنية؟ وفيما تكمن قوتهما الإقناعية؟

في معرض الرد على ما أُجِّه إليه من نفود، وتبرير اختياره مقاربة المحاورات الأفلاطونية من جهة البحث في بنية الجدل وطريقته، (ينظر: مقدمة الطبعة الثانية، ص XVII) ينظر أيضاً:

جورج فراپييه (GEORGES FRAPPIER) في

La voie de la sagesse selon Aristote, édition Le Griffon d'argile, 1990, pp. 14, 17, 22.

وفيه تؤكد على أن غاية الجدل اعتماد الطريقة لا تحليل نقىس وأن الطريقة الجدلية تختص في الإنسان قوة الحجة وسرعة الإجابة ونصيب من النقطة وقدرته على اجتناب التناقض والتكرار ويطلق هولوندي (J. M. LE BLOND) الجدل في معرض تحليل منشور أرسطو ومنهجه من جهة

السؤال: بقدر على استدراج المحاور إلى ما يريد له من آراء، وتفتناعات

Logique et méthode chez Aristote, étude sur la recherche des principes dans la physique Aristotélicienne, Librairie ph., J. Vrin, 1996.

في الفصل الخاص بالجدل (La dialectique, pp 1-56) وكذا: لابنتا مور.

LEILA MOUZEL, *Platon*, édition Hachette, Paris, 2001.

في تحليل المحاورات استقرائية واعتبار الجدل تحسيدا حياً لتفكير ربحاً وشاركاً عن الحقيقة.

1 ينظر: *La République*, VII, 537c

الفصل الأول

أنموذج المحاوراة الأفلاطونية

تخبر أفلاطون، الحوار أسلوباً لعرض الأفكار ومناقشتها، والمحاوراة شكلاً ضمنه تصوّراته وآراءه مقتدياً في ذلك بدستقراطس، أستاذه المسأل، المستثمر ما في الأسئلة من قدرة على إيقاظ الفكر وتحريك الذهن. وما في الأجوبة من طاقة الإقناع والتفكير. لذلك كانت مجمل تأليفه مقدودة في قالب محاورات تختلف في عددها وترتيبها وزمن نشأتها. وفي هذا السياق يشير «أميل شامبري» (EMILF) (CHAMBRV) في تقديم كتاب «الجمهورية» إلى أن لأفلاطون خمسة وثلاثين محاوراة وله مجموعة رسائل وتعريفات وست محاورات وجيزة (Axiochos, De la Justice, De la vertu, Démodocos, Sisyphe, Iryxias) وقد قام القدامى بترتيب هذه المحاورات اصطلاحياً بدلاً من نشرها مرتبة ترتيباً زمنياً¹.

محاوراة بارمنيدس (Parménide)، محاوراة بوليتيكوس (Politique)، محاوراة السفسطائي (Sophiste)، محاوراة جورجياس (Gorgias)، محاوراة كرمائديس (Charmide)، محاوراة ليسيس (Lysis)، محاوراة لأكليس (Lacius)، محاوراة إيون (Ion)، محاوراة بروتاغوراس (Protagoras)، محاوراة يوثيديموس (Euthydème)، محاوراة مينون (Ménon)، محاوراة يوثيفرو (Euthyphron)، محاوراة أبولوجي (Apologie)، محاوراة كريتون (Craton)، محاوراة فيدون (Phédon)، محاوراة كراثيوس (Cratyle)، محاوراة سيمبوزيوم، محاوراة هيبياس الكبرى (Hippias majeure)، محاوراة هيبياس الصغرى (Hippias mineur)، محاوراة القبيادس الأول (Alcibiade Majeur)، محاوراة مينيكسينوس (Ménexène)،

1 Platon, Sophiste, Politique, Philébe, Timée, Critias, édition établie par Emile Chambry, Flammarion, Paris 1969.

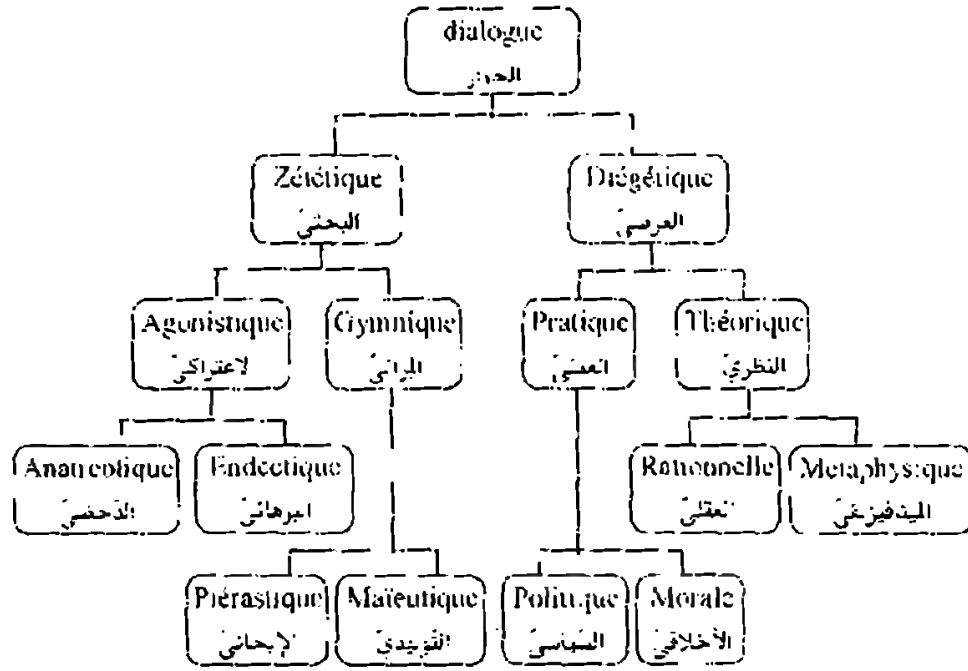
محاورة كريشمينر (Cratylas)، محاورة فيدورس (Phédre)، محاورة ثياتيوس (Théétète)، محاورة فيليبوس (Philèbe)، محاورة طيماوس (Timée)، محاورة النواميس (Lois) (وفيه اثنا عشر كتاباً) ومحاورة الجمهورية (République) وهي محاورة مقسمة إلى عشرة كتب يستبعد أن يكون تقسيمها العشري، بالشكل الذي استقرت عليه، من صنع أفلاطون¹.

ويرى «شامبري» أن «أفلاطون» لم يستعمل طريقة أخرى غير الجدول السقراطي فقد التزمه في سائر ما صنف من تأليف منحها الجدول قدر مِمَّا من القوة والدقة والصفاء (Force et netteté)². ويرى، في السياق نفسه، أن للمحاورات الأفلاطونية صوراً متنوعة وأشكالاً متميزة ومضامين مختلفة. وهي بتعدد أطروحاتها وتضاعف أطرافها وتقابل وجهات نظرهم وتفاوت مشاربهم وفنونهم تستدعي قارئاً مخصوصاً يكون ثاقب الفكر حادّ الذهن كثير التيقظ والانتباه، بلغ العناية والاهتمام، صبوراً على إرهاق الفكر، قادراً، في مواضع كثيرة، على مضاعفة الجهد. وفي مجمل هذه المطالب والشروط ما يُشعر القارئ العادي بعدم الارتياح، بل قد ترغبه عنها فلا يستسيغها، وتعرس عليه فلا يُقبل عليها.

لم يكن بوسع «شامبري» -وهو يقدم الكتاب لقارئه- أن يذهب أكثر من هذا الشوط؛ فقد أوجز ولم يسهب، وأجمل ولم يفصل. واكتفى بذكر مجمل الخصائص والمقومات، فاتحاً باب البحث في ما رآه جديراً بأن يكون موضوع بحث. لا سيّما وهو يعرض صراحةً لأنواع الحوار الأفلاطوني، استعدها من «ديوجان لايرس» (DIOGENE LAERCE).

1 وهو ما أشار إليه نيتشه (FRIEDRICH NIETZSCHE) في مقدمته لدراسة المحاورات الأفلاطونية: «La répartition en dix livres n'est pas de Platon. A la fin des livres II, III, V, VI, VII découpage des paragraphes entièrement arbitraire: seulement dû à un souci d'équilibre quantitatif, comme ce fut le cas pour Homère, Aristophane de Byzance est peut-être l'auteur de cette partition.» FRIEDRICH NIETZSCHE, Introduction à la lecture des dialogues de Platon, éditions de l'éclat, nouvelle édition, 2005, p. 57.

2 PLATON, *Sophiste. Politique, Philèbe. Timée. Critias*, édition établie par Émile Chambry Flammarion, Paris, 1969.



وفي تعدّد أنواع الحوار ما يبعث على التساؤل عما إذا كانت هذه الأنواع تتعايش في المحاوراة الواحدة وعما إذا كان نوع الحوار يحدّد في ضوء السؤال الفلسفيّ المثار أم باعتماد أساليب التّحاور أم باعتبار مقامات المحاوراة أم غير ذلك من الممكنات؟ وأيّها المميّز للجدل الغالب عليه؟

هذا من جهة الحوار والمحاورة؛ أمّا انبحث من جهة الجدل فأشكّل وأعقد لا لاختلاف النّباشرين في رصد أصول الجدل الأفلاطونيّ وضبط المدارس المولدة لبيّاه والمفكرين القادحين له، ولا هو راجع إلى اتّساع المفهوم وجريانه دالا على فنّ النّقاش - المعنى القائم في أصل وضعه في اللغة الإغريقيّة - (Art de disputer) وطرائق الرّفص والإبطال. بل لنزلة الجدل وخطير ما يوكل إليه من مهمّة وعظيم ما ينهض به من وظائف، وهو، إلى ذلك، طريقة العلوم (Méthode de la science) هدفه معالجة النّصّاب وذلك باختراق حجب المهيّات والنّفاذ إلى

جواهرها وتعرف المبادئ الأولية¹.

وعلى هذا الأسس يميز بول جانات (PAUL JANET) بين ضربين من الجدل: الجدل بوصفه طريقة لتناول القضايا الماورائية (La dialectique méthode métaphysique) والجدل بوصفه طريقة نقاش (La dialectique méthode de discussion)².

وطريقة الجدل ليست تلك الطريقة المنطقية التي تسير بلا نهاية. منتقلة من التجريد إلى التجريد، ولا هي تلك الطريقة الروحانية الصوفية المتعانية على ظروف المعرفة الإنسانية، وإنما الجدل طريقة عقلية. بل طريقة العقل كأسمى ما يكون³. سواء كان الشكل الأرقى للعقل ذلك العقل الحدسي (La raison intuitive) الذي يدرك موضوعه إدراكاً آنياً، أو العقل النظري⁴ (La raison discursive) الذي ينطوي على نفسه. يفكر في مبادئ ومفاهيمه ويحللها ويقارن بينها ويفعل، ليس بصورة اعتباطية بل وفقاً لقواعد وضوابط.

ما هي صور الجدل وما هي مفاهيمه الجارية في المحاورات الأفلاطونية؟ ما هي خصائصه الفنية ومقوماته الأجnasية؟ وأبعاده الدلالية؟ ما الوظائف التي نهض بها؟ وفيما تكمن قوته الإقناعية؟

في تنايا المحاورات الأفلاطونية، كلام عن الجدل من حيث مفهومه

1 PAUL JANET. *Essai sur la dialectique de Platon*, Paris Joubert librairie éditeur, 1848.

2 *Ibid*, p 106.

3 *Ibid*, p. 170.

« La méthode dialectique n'est pas une méthode logique: elle ne marche pas d'abstractions en abstractions, dans une série sans fin. Elle n'est pas d'avantage une méthode mystique et ne cherche pas à s'élever au-dessus des conditions de la connaissance humaine. La dialectique est une méthode rationnelle, disons plus, que la méthode rationnelle par excellence »

4 "النظري هو المنسوب إلى الشئ، ويسمى بالفكري، والانتقالي، والكلامي. أو المعالي، ويطلق على حركة النفس في انعطولات من المبادئ إلى المطالب، أو من المطالب إلى المبادئ بسلسلة من الخطوات الجزئية المتوسطة المؤدية إلى الهدف المقصود. وهو سنة للاستدلال، ويعاين الحدسي (Intuitif) لأن الحدس انتقال من مبادئ إلى المطالب دفعه لا تدريجاً. جميعين سلباً، انعجم الفسفي، در كتاب اللباني، بيروت، لبنان، 1982، ج 2، ص 475 (مادة النظري).

وأنواعه وخصائصه الفنية والغاية التي يهدف إليها. والنّاظر في تلك المحاورات يمكنه أن يستحفي ثلاثة ضروب متمايزة.

1. أنواع الحوار

1.1. الحوار العنيف والجدل المرفوض

في محاورة جورجياس لـ أفلاطون، يقول «سقراط» مخاطباً «جورجياس»: «أضنّ يا جورجياس أنّك حضرت مثلي مناقشات عديدة ولا بدّ أنّك لاحظت فيها كم من الدّار أنّ يبدأ الخصمان بتحديد مضبوط لموضوع محاورتهما. ثمّ ينصرفان بعد أن يكون كلّ منهما قد تعلّم عن الآخر واستفاد. وبدلاً من ذلك إذا كانا مختلفين ويجد أحدهما أنّ الآخر مخضى أو ليس واضح الأقوال، فإنّهما يسخطان ويبتّه كلّ منهما خصمه بسوء القصد. وتصبح مناقشتها خصاماً أكثر منها محسناً للموضوع. بل إنّ بعضهم قد ينتهي بالافتراق على نحو قبيح. بعد تبادل شتائم إلى درجة أنّ الحاضرين يسخرون عن أنفسهم لأنهم رجّوا بها في مثل ذلك الاجتماع».

وفي محاورة السّفسطائي¹ يجري حوار بين الغريب وثيئيتوس، تتبين من خلاله بعض الفروق القائمة بين أشكال المحاورات والمناقشات والأساء التي هي جدية بأن تطلق عليها:

- «غريب: وعندما تكون الحرب بالكلمات. يمكن تسميتها جدالاً؛
- ثيئيتوس: نعم
- الغريب: ويمكننا أن نميّز نوعين من الجدال أيضاً؟
- ثيئيتوس: وما هما؟
- الغريب: عندما نجواب الخطب الطويلة بخطب طويلة. وتوجد مناقشه بشأن العادّ والظلم. يكون ذلك جدلاً برهانياً.
- ثيئيتوس: نعم

1 أفلاطون، المحاورات الكاملة، الجمهورية، نقلها إلى العربية توفيق داود تبرز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 218.

- العريب: وهناك نوع خاص من الجدل يقسم إلى أسئلة وأجوبة. ويدعى هذا حورا عنيفا بشكل عام.
- ثيائينوس: نعم إن ذلك هو اسمه
- العريب: والحوار العنيف، ذلك الذي يكون مناقشة حول الاتفاقات فقط، ويستمر دون هدف. وبدون قواعد فنية، فإنه يكون مميّزا بالقوة العقلية، ليكن نوعا متباينا. غير أنه لم يحز أي اسم مميز حتى الآن. ولا يستحق أن نطلق عليه اسم.
- ثيائينوس: لا، فالأنواع المباشرة نه صغيرة جدًا وغير متجانسة.

ونتبين. استناداً إلى هذين الشاهدين، أن من أهم مميزات هذا الشكل وقوع الخلاف في مستوى المقدمات. وكثرة النقاش حول الاتفاقات، وسيطرة الانفعال: وكثرة ردود الأفعال من قبيل المسخط والتهام بسوء النية وفساد الطوية. وتوتر مفردات وعبارات تنتمي إلى معجم مذموم الخلق والقيم. وهو شكل ينمو بلا ضوابط وقواعد فنية ويسير بلا هدف مرسوم أو غاية معلومة. وكثيراً ما ينتهي بافتراق المتحاورين على أسوأ حال. وقد انحرف عما أريد له من سأل: فأصبح حرباً بالكلمات وشتائم متبادلة وطعنات عنى الشرف والكبرياء. وخاصصة تنتهي فيها الأمراض انتهاكا يورث لدى الحاضرين المتابعين للمناقشة ندماً على المشاركة والحضور. وهذا الشكل نسبة تواتره في مخاطبات غالبية وحفلة من الشيوخ والانتشار كثيف كأنه في الإنسان من السجيا: يرسم صورة عن المحاور عندما يريد الغلبة ويحتكم في مناقشاته إلى العواطف والأهواء.

2.1. المحاورة الجدلية أو الجدل البرهاني

- العريب: غير أن ذلك الذي يتقدم ليجادل بشأن العدل والظلم في طبيعتهما الخاصة بتواعد فنية. وبشأن الأشياء بشكل عام. قد اعتدنا أن نسميه محاورة (جدلية)؟
- ثيائينوس: بالتأكيد

وهو الشكل الأرقى والأثر لديه. ومن خصائصه سير الكلام فيه بانتظام مع ضول نفس يستوفي فيه المتحاوران المسائل المثارة تحيلاً واستدلالاً ودعماً ودحضاً وسؤالا وجواباً، وفيه تجاوب الخطب الطويلة بخطب طويلة. وينعقد موضوعه لأساسي على العدل والظلم بوصفه أرقى المباحث لديه وفي هذا الشكل يضمن

التحاوران موضوع محاورتهما بكل دقة ويلتزمان بجملة من الضوابط العليية والأخلاقية من قبيل التكلم بدقة ووضوح، والاعتماد على العقل في عرض الحجة والاعتراض عليها، واحترام شخص المحاور بوصفه شريكاً في المعرفة بنير غيره وبستير به. يعلمه ويفيد منه في الآن نفسه. وفيه توكل إلى الأطراف المنتهزة مهمة لإضافة والتأسيس. فهما يستكشفان الوجود الحقيقي بنور العقل ويتبادلان التفسير. لذلك اعتبر أفلاطون. هذا الشكل رديفاً للخير وجعله "الحجر العلي لكل العلوم". يبدأ متعدد وينتهي واحداً واحداً بعد مسار مضمن من طرح الفرضيات وإلغائها سبيلاً إلى "السبب الأول". لذي هو إدراك الحق واستكشاف الوجود الأمثل. وعلى هذا الأساس. ينهض الجدول بجليل الوظائف والمهام وتسمو منزلته فوق سائر العلوم لأنه غايتها، وبواسطته يتمكن الإنسان من الاستكشاف الحقيقي للوجود بنور العقل. ثم يصل بعدها إلى الخير المحض فنهاية العالم العقلي. وبهذا انشرب من الجدول. وهو بين العلوم بمنزلة الثآج أو الحجر الأعلى¹ ولتلك

"فإن علم الهندسة والحساب وكل عناصر التثقيف الأخرى التي هي إعداد لنعلم الجدول. يجب أن تقدم إلى العقل في سن الطفولة. ليس على كل حال. تحت أية فكرة لفرض قانونها التعليمي"².

يقول وسقراط: "كلوكون".

"إن اسم الجدول. وحده. يذهب مباشرة إلى السبب الأول وهو العلم الوحيد الذي يلغى الفرضيات كي يجعل أساسه متيناً. إن العين الروحانية التي دفنت حقيقة في أرض موحلة غريبة ترتفع إلى أعلى بمساعدته اللطيفة. وفي هذا العمل تستخدم العلوم التي كنا باحثين فيها كمساعدتين بوصفها. لقد استعملنا غالباً الاسم المألوف للعلوم، غير أنها يجب أن تمتلك اسماً آخر أكثر وضوحاً من انراي وأقل وضوحاً عن العلم، وهذا ما سميته فهما في تخطيطنا المتقدم"³.

- سقراط: إنك ستسرق قانوناً إذن. كي يجوزوا تعليماً كهذا الذي يمكنهم أن يصلوا بواسطته إلى الشهادة لأعظم في طرح الأسئلة والإجابة عليها؛

1 'ذالون، المحاورات الكاملة. الجمهورية. الكتاب الثاني

2 المرجع نفسه. ص 349.

3 المرجع نفسه. ص 348.

- كلوكون: نعم سنسنة أنت وأنا معاً
 - سقراط: علم الجدل، إذن كما ستوافق، هو الحجر الأعلى للعلوم.
 وفي جملة التشبيهات التي اعتمدها أفلاطون، يكشف عن نفاسة معدن هذا الشكل وندرته، فهو بمنزلة "العين الراحية دفنت في أرض وحلة" وهو حق مزروع في حقول الباطل، ونفس نزلت من المحل الأرفع لتحل في بدن قذر. وسواء صافية تلبدتها انغيوم، وعلى هذا الأساس يرى أفلاطون، الجدل غيبة العلوم وأرقاعاً بمنزلة سنّ النضج والحكمة مقارنة بسنّ الطفولة وفيها تتنزل سائر العلوم. وهذا الضرب من الجدل رديف لفلسفة بما هي عيش مع الآلهة، مياينة للخطابة بما هي انخراط في المجتمع وتخطب مع الناس.

3.1. الجدل السفسطائي

يقول الغريب في محاورة السفسطائي لأفلاطون،¹ محاوراً ثيائيتوس:

- الغريب: وعندما تكون انحرب بالكلمات، يمكن تسميتها جدلاً؟
- ثيائيتوس: نعم

[...]

- الغريب [..] لكن من هو الآخر الذي يجني المال من المحادثة الخاصة؟
- ثيائيتوس: إنه السفسطائي العجيب: الذي تنعقب والذي يظهر ثانية للمرة الرابعة

- الغريب: نعم وبأصل جيد، لأنه هو جاني نساء، جنس من الجدائي، مخاصم: محب للجدل، مولع بالشجار. مقاتل، عائلة كسب، إنه كل ذلك طبقاً لهذا الدور الأخير من المحاورة

يظهر المجادل، استناداً إلى هذا الشاهد من محاورة بروتاغوراس، في صورة (المحارب بالكلمات) و(المخاصم المولع بالشجار) وفي صورة من يثني على بضاعته بلا تمييز ما هو نافع مما هو ضار. وهو أشبه بالباعه المتجولين يبيعون غذاء فد

يضر الجسم¹. ومتى نظّمنا هذه الدولات المتفرقة: ستبان معالِم الجدَل السّفسطائيّ على النّحو التّالي: هو ضرب من الجدَل همّ صاحبه تنفيق بضاعته نكسب المال وتحقيق الغلبة. فهو قائم على نشدان الظفر والانتصار دون التّزام بخواب الحوار. وهو غير مؤتمن على الحقيقة لأنّه لم يتعد إليها ولم ينهج سبيلها في هذا الضّرب من الجدَل يعظم الشّجار ويقوى السّجال ويكون الاقتتال وتنتهج صرائق المغالطة والتّمويه. والرّأي نفسه يردّه أفلاطون، في آداب الفلاسفة:

«إذا طلب المتناظران الحقّ لم يقتتلّا، لأنّ نظريتهما واحد. وإذا طلبا الغلبة اقتتلّا. لأنّ فيهما غلبتين. وكلّ واحد من الخصمين يطلب أن يجذب صاحبه والتماسك يتنبه عنه»².

تلوح بين الشّكلين الأوّل والثّالث (الحوار العنيف والجدل السّفسطائيّ) بعض أوجه التّشبه وأواصر القربى من حيث العنف والاقتتال وطلب الغلبة وتواتر أساليب التّمّ والنقدح، غير أنّ اشكّل الثّالث مخصوص بالنكسب. وهو في نظر أفلاطون، مما يبالغ في تحقير هذا الجدليّ لإيثاره المال والمادّة على الحقيقة والمثّل.

يخلص النّاظر في أشكال الجدَل الأفلاطونيّ الثلاثة إلى أنّ أفلاطون: استعمل الجدَل في معنى فنّ الحوار والمناقشة عن طريق الأسئلة والأجوبة. وهو، في نظره، حوار تُعرض فيه وجهات النّظر مصحوبة بالأدلة ثمّ يكون استبصار الحقيقة في ضوء ما يوجّه من انتقادات وما يُستوضح من إخلال أو تقصير. غاية طرفيه (أو أضرافه) معرفة الحقيقة والتّوصّل إليها بعيداً عن الأغراض الحيّاتيّة، وفي تجرّد من شوائب النّفس والمجتمع. ولهذا اعتبر «أفلاطون» الجدَل المنهج الفلسفيّ العلىّ وحجر الزّاوية الذي تقوم عليه العلوم، وعرف المجادل بكونه رجلاً يحسن السّؤال والجواب. وفي ثنّيا المحاورات انكشف مفهوم ثانّ للجدَل واستبانّت وظيفة له مميّزة: إذ عرّف بكونه فنّ تقسيم الأشياء إلى أجناس وأنواع وتصنيف التّصوّرات والمفاهيم قصد فحصها ومناقشتها وعلى الصّعود في التّصوّرات قصد

1 أفلاطون، المحاورات الكاملة، ص 1063

2 أفلاطون، آداب الفلاسفة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المنظمة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم.

الوصول إلى التصورات الأعم وإلى المبادئ الأولى وجعله على مرحلتين: جدل صاعد يرتقي من الإحساس إلى النظر ومنه إلى الاستدلال ومن ثمة إلى العقل الخالص. وجدل نازل يهبط من المبادئ العليا إلى الأقسام والأجزاء والأنواع.

ولا يتحدد الجدل في المحاورات الأفلاطونية بالتعريف وضبط الخصائص والمقومات فحسب، وإنما تبرز معالمه ومميزاته في ضوء تلك المقارنات التي عقدها بين أجناس الأقاويل الهادفة إلى الإقناع: إذ بضدها تتميز الأشياء. وفي هذا الإطار تنتزك محاوره «جورجياس»، استي لها عنوان فرعي (في الخطابة) (De la rhétorique) وفيها ماز «أفلاطون». على لسان الحوار الجاري بين «سقراط» و«جورجياس»، طريقة الجدل من طريقة الخطابة.

2. محاوره جورجياس

في أي إطار تنتزك المحاوره؟

لجورجياس في محاورات «أفلاطون» - لا سيما في محاوره فايدروس - وفي شهادات المؤرخين صورة الخطيب الذي بهر الأثينيين ببلاغته ومقدرته الفائقة على الإقناع والتأثير. وهو فيما يُنتق من كان ماهراً في تحويل صور الأشياء. قادراً على تعظيم الصغير حتى يعظم وتصغير العظيم حتى يصغر، وإخراج المحمود مخرج المذموم، والمذموم مخرج المحمود. وقد استنّاع هذا الخطيب الحسني القادم إلى أثينا أن يجمع بفته ثروة هائلة غنمها من صناعة التعليم. تعليم أبناء الأثرياء مهارة الغلبة والانتصار في المعارك الكلامية. يُنسب إليه كتاب (في اللاوجود) وفيه عرض فنه وتبرز قدرة فائقة على الجدل.

ولا يمكن فهم المحاوره حق الفهم ما لم نعد النظر في صورة السفسطائي والخطيب، تلك الصورة التي أكسبها تداول المصطلح وشيوعه في الاستعمال مدلولات فيها نصيب كبير من الإزراء والتحقير. ولم يكن الأمر في البدء على تلك الصورة المذمومة أو الوجه الباعث على الإنكار، ذلك أن فن الخطابة قد تصدر سائر الفنون وامتلك قوة التأثير بفضل عوامل عديدة هيأته لنيل هذه المرتبة. من هذه العوامل ما هو سياسي متمثل في بروز الحكم الديمقراطي بأثينا وما ترتب عليه من منافس استدعى تعلم حسن تدبير الكلام ومعرفة طرائق الإقناع والتأثير، ومنها

ما هو اجتماعي مرتبط بإشعاع أنوار العلم والفلسفة والشعر والفن¹. ولم يكن السفسطائيون أفاقيين متلاعبين كما يزعم خصومهم. وإنما كانوا أرباب الكلام. من ذوي التخصص في علوم اللغة والخطابة والجدل، علا تجمعهم بغض فلسفتهم القائمة على اعتبار مركزية الفرد. المعدودة ثمرة للحياة الديمقراطية في أثينا وتعبيراً قوياً عنها. فلا عجب أن يؤثروا في جماهير الناس وأن يكتبوا أغنية الأصوات في المجالس الشعبية².

1 نجد: في الكتاب الجديد المهدى إلى روح الفريد لأرنست عبد الله صولة وعنوانه: الحجج مفهومه ومجالاته: دراسة نظرية في البلاغة الجديدة. عالم الكتب الحديث، إربد. الأردن 2010 مجموع مقالات تناول أصحابها المسئلة والحجج السفسطائي بالذعر والفنبل، منها:

- حافظ إسماعيل عنوي. تقديم الكتاب، ج 1، ص 5 وما بعدها.
- أحمد يوسف. البلاغة السفسطائية وفاتحة الحجج، تهافت المعنى وهباء الحقيقة. ج 2، ص 1 وما بعدها.
- محمد أسيداه. السفسطائية وسلطان القول: نحو أصول لسانيات سوء النية. ج 2، ص 30 وما بعدها.
- رشيد انراضي. السفسطات في المنهيات المعاصرة: انترجك القداولي الجدلي نموذجاً، ج 2، ص 197-250

وفد نشر الكتاب في طبعه ثانياً عن دار ابن الخديم للنشر والتوزيع ودار الزوافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان. 2012 مع بعض التعديل في العنوان: الحجج مفهومه ومجالاته: دراسة نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة.

- 2 أميرة حنفي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها. دار قباء للنسباعة والنشر. القاهرة. ضبعة جديدة 1998 ص 118 رجع: الباحثة هذ التغيير إلى: انتقال المجتمع: لأثيني من مجتمع زرعى لا يستمد الفرد فيه قيمته ولا قوته إلا من قوة القبيلة التي ينتمي إليها أو العنصر الذي ينحدر منه إلى مجتمع نجاري يقوم على الجهد الفردي والمهاره الخاصة كما من الناحية مياسسة فقد كان من شأن النظام الديمقراطي أن ينسح للأفراد حرية التعبير عن آرائهم ويصبح رأي الفرد قيمته حين يؤخذ أغلبية الأصوات في الشؤون العامة والأمر السياسي كذلك جاءت فلسفة السفسطائيين تعبيراً قوياً عن النزعة الفردية وينجس هذا بخاتمة في تعريفاتهم السياسية والأخلاقية والنزوية (...) غير أنه إذا كان السفسطائيون يؤجرون على تعليمهم الناس [ويجئون ثروت هائلة] لا أن هذا لم يكن يعني أنهم أفقون متلاعبون لأنهم قد أثاروا مشكلات وقيم الفكر وعرضوها على مسد تبحت والتحليل، الفعلي والتقد (...) وخاتمة القول، إن فلسفة السفسطائيين إنما تعد حرفة اتصال في غاية الأهمية بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة اليونانية،

ثم يكن «أفلاطون» مقتنعاً بأطروحاتهم ولا قابلاً مسالكهم إلى المعرفة ولا طرائقهم في الإقناع والتأثير. وكثيراً ما تناول آراءهم وطرائقهم بالنقد والدحض. وفي هذا السياق تنتزعت المحاوراة التي أطلق عليها اسم «جورجياس». وسننظر في المحاوراة من جهة النقود والمضاعن التي وجهها «سقراط» إلى الخطباء، وإنسفاطيين انطلاقاً من شواهد متعددة. تطول أحياناً مغلغلة إظهار الفكرة مُنْزَلة في سياقها من المحاوراة، بدرجة ضمن اختلاف وجهات النظر إلى الخطابة والسفسطة والجدل. وقد وضعنا موقف نحاور «سقراط» وردوده بين معقنين [..]. وهي ردود كثيراً ما كانت معبرة عن الموافقة والتسليم، ميسرة بذلك تطور الفكرة السقراطية في سياق الاستدلال والتتمثيل

ينطلق «سقراط» في محاوراة جورجياس من السؤال الهادف إلى تحديد اسم انفرّ الذي يمتهره خصمه ويعلمه الناس.

1. قى لنا يا جورجياس أيّ الفنون تمارس، وماذا ينبغي أن نسيّك تبعاً لذلك؟
[نبيان]
 2. وإذن يجب أن نسيّك خطيباً؟ [قبول وفتحار]
 3. وسنقول إنك قادر على إعداد تلاميذ على غرارك؟ [تسليم وتأكيد]
- ويجيب جورجياس إجابة مفتخر بأنه البدين. ثم يكون الاتفاق على طريقة سير الحوار بينهما.
4. وهل توافق يا جورجياس على متابعة التحديث كما بدأناه. أنا تسأل. وتجيب أنا آخر، محتفظاً إلى فرصة أخرى بهذه الخصب السهبة التي بدا بها بولس؟ ولكن كن وفيّاً لوعدك وأجب بإيجاز عن أسئلتني [توضيح والتزام]

ذلك أنهم قد نقلوا متكلة البحث من علم الطبيعة إلى عالم الأخلاق وأسساسة فحانوا أولاً من نزول الفلسفة من السماء إلى الأرض على نحو ما فعل معاصروهم «سقراط». كذلك جاءت فلسفتهم تعكس المضمون الجديد للاتجاهات السياسية والاجتماعية الجديدة فكانت أقرب ما تكون إلى فلسفة التنوير التي سادت القرن الثامن عشر في فرنسا وبخاصة مع «فولتير» و«روسو» و«ديدرو» وذلك عقب «ثورة الساعة» التي شهدتها أوروبا

وفي اقتراح «سقراط» طريقة المحاوراة على خصمه ما يوحى برفضه طريقة السفسطائيين، تلك الطريقة القائمة على الإسهاب في مواضع ينفع فيها الإيجاز ويدعى المحاور إليه. ثم يكون السؤال عن موضوع الثمن الذي يقتخر خصمه بانتسابه إليه والاقتدار عليه.

والملاحظ أن «سقراط» قد ضرب بعض الأمثلة لمساعدة خصمه على تحديد موضوع فنه ولاستدراجه إلى أجوبة تترتب عليها أسئلة جديدة:

5. مادمت تمتلك ناصية البيان كما تقول، ومادمت قادراً على إعداد خطبة، فأخبرني ما عسى أن يكون موضوع هذا البيان. إن فن النسيج مثلاً يتعلق بصنع الأقدشة أليس هذا صحيحاً؟
6. وتتعلق الموسيقى بتأليف الألحان؟ [تسليم]
7. فأخبرني، إن على النحو نفسه فيما يتعلق بالبيان، ما موضوع ذلك العلم؟ [الأقوال]

ويجيب جورجياس بأن موضوع فنه هو الأقوال، غير أن «سقراط» يبرز ما في تعريفه من افتقار للدقة بطريقة تهكمية؛ مستحضراً فنونا وأنواعاً من النشاط، يمكن -بناءً على تعريف خصمه- أن تنطبق على فنه وتشارك موضوعه. وهو ما يعني أن خصمه يمارس فناً لا يدرك موضوعه بدقة:

8. أية أقوال؟ ألك التي تبين للمرضى نظام الطعام الذي يجب أن يتبعوه لاسترداد الصحة [إبطال]
9. فليس البيان إذن علم الأقوال دون تمييز [تسليم]
10. ولكنك تجعل تلاميذك مهرة في الكلام؟ [إثبات وتسليم]
11. ومهرة من غير شك في التفكير في الأشياء التي يتكلمون عنها؟ [إثبات وتسليم]
12. ولكن أليس صحيحاً أن الطب الذي كما نتكلم عنه منذ لحظة يجعل الناس مهرة في التفكير وفي الكلام عن أوجاع المرضى؟ [إثبات وتسليم]
13. فهل موضوع الغضب أيضاً هو القول؟ [إثبات وتسليم]
14. الأقوال المتصلة بالأمراض؟ [إثبات وتسليم]
15. وموضوع الرياضة البدنية هو الأقوال الخاصة بالاستعداد السليم أو الفاسد للأجسام [إثبات وتسليم]
16. والأمر بالمثل يا جورجيس بالنسبة لجميع فنون الأخرى. فموضوع كل

منها هو الأقوال الخاصة بالشئ، الذي يؤلف مجاتها الخاص؟ [اعتقاد
وافترض]

17 فلماذا لا تسمي إذن الفنون الأخرى التي تنصب مع ذلك على الأقوال أيضاً
فنوناً بيانية بما دمت تقول: إن البيان هو فن الأقوال؟

يقطع جورجياس خطوة أخرى نحو تحديد الموضوع، فيميز الفنون التي
يتصل فيها القول بعمليات يدوية (لجمع بين القول والعمل) من الفن لقائه على
الأقوال دون سواها (يعني البيان). وينسدر على سحنة تعريفه ثلثاً وضبطه الدقيق
نوضوعه فيقول في هذا السياق:

”... وذلك هو السبب فيما ادعيه من أن البيان هو فن الأقوال، وأؤكد لك أن
تعرفني صحيح“

غير أن سقراط يدحض هذا التعريف باستدعاء ضروب من الفنون، منها ضرب
يكون فيه الكلام ثانوية. وضرب ثان ينجز دون كلام، وضرب ثالث يحقق هدفه
بالكلام: وفيها ضروب أخرى. وبتقنية التقسيم أمكن لسقراط أن يقنع خصمه
الذي بدا مسلماً بما وجه إلى فكره من طعون:

18. أليس صحيحاً أن لدينا بعض الفنون [...] الكلام فيها مكانة ثانوية، بل
وبعضها لا يدع له أي مكان، بحيث إن عملها يتم في صمت كما هو الحال
بالنسبة لفن التصوير والنحت وفنون كثيرة غيرها. أليست هذه الفنون، فيما
أظن، هي التي تزعم أن البيّن لا شأن له بها قط؟ [إثبات وتسلم]

19. وثمة - على العكس - فنون أخرى تحقق هدفها بالكلام وحده وتعمل فيها
معدوم أو طفيف للغاية وذلك مثل علم الحساب والهندسة وعلم الغدب
انحط. وهناك فنون أخرى كثيرة أنا يكون للكلام فيها دور يساوي دور
الأفعال المادية وأنا، وذلك هو الغدب. يسود فيها الكلام، وأينما يكون
أحياناً الوسيلة الوحيدة للفعل الذي به تحقق هذه الفنون عندها. أليست
تضع البيان، فيما يلوح لي، بين هذه الفنون الأخيرة؟ [إثبات وتسلم]

20. وليست أعتقد مع هذا أنك تريد أن تسمي أياً منها خطابية، على الرغم من
أننا إذا أخذنا بكلامك حرفياً، عندما كنت تطلق البيان على الفن الذي
يعمل بالكلام، فمن الممكن أن نعتقد، إذا ما أردنا تنقيحك، أن احساب
عندك يا جورجياس هو البيان. على أنني لا أظن أنك تطلق البيان لا على

الحساب ولا على الهندسة إجابات وتسليم]

21 فأتعم إذن إجابتك على سؤالي. ما دام البيان أحد الفنون التي تجعل للكلام المكانة الأولى، ما دامت هناك فنون أخرى تحذو حذوها، فبين لي الموضوع الذي يتصل به ذلك الفن الذي يحقق مبعثه بالكلام. والذي تسميه البيان. ذلك أنه إذا ما سأنتي أحدهم عن أحد هذه الفنون التي أحصيتها، وقال: ما هو علم الحساب العددي يا سقراط؟ فإني سأجيبه كما أجبت منذ لحظة إنه أحد الفنون التي تتحقق غايتها بالكلام... فإذا راح يسألني ثانياً: ولكن بالنسبة إلى أي موضوع؟ فإني سأجيبه بالنسبة إلى لعدد الزوجي والعدد الفردي، مهمه كن مقدراً كل منهما () أخبرني الآن على أي الموضوعات تنصب أحاديته؟

تبدو المماثلة آلية وتقنية ناجعة في الكشف عن تهاافت رأي الخصم وافتقار تعريفه إلى الدقة، ومن ثمة حثه على مواصلة التفكير واستدراجه إلى الملاحظة التي يكتشف فيها خضاه بنفسه. غير أن جورجياس سعى إلى الخلاص من محاصرة سقراط بتقديم جواب موغل في التعميم. منزلاً فيه فئه أسمى المنازل: (إنه يا سقراط، أعظم وأفضل الأمور الإنسانية). ومن شأن هذه الأحكام التقويمية المعلقة أن تبعث على الاعتراض لعدم اتضاح المعايير التي في ضوئها تقوم الأعمال فيحكم بأنها الأفضل أو الأعظم. وهو ما تنبيهه في رد سقراط لساخر.

22 ولكن هذا الذي تقول إنما هو موضوع المذقشة. وما زال يقتصر تماماً للدقة. ولا شك أنك سمعت في ابولانم هذه الأغنية التي تقول معدة خيرات الحياة. إن أول هذه الخيرات جميعها هو الصحة. وإن ثانيها هو الجمال، وثالثها ينحصر حسب قول مؤلفه، في الكثرة، لكنسية بغير استغلال [ينتاب جورجياس حيرة وغموض ويسأل خصمه عما يرمي إليه من وراء ذلك؟]

23 أرمي إلى حملك على ملاحظة أنك ستشير ضدك كل من ينتجون هذه الخيرات التي تمدحها الأغنية. وأعني بهم الطبيب. ودرّب الألب. ورجل المال. وسيبدأ الطبيب قتلاً. إن جورجياس يخدعك يا سقراط، إذ ليس فئه هو ما يجلب للإنسان أعظم الخيرات. [...] وكيف لا يكون أعظم الخيرات ما دام هو الصحة؟ وأي شيء أضمن عند الإنسان من صحة جيدة؟ وسيأتي بدرّب الألب ويقول لي: وسأكون أنا أيضاً في غاية الشجيرة والذهشة يا سقراط إذا استطاع جورجياس أن يبرهن لك على أنه ينتج بفئه خيراً أعظم من الخير الذي أنتجه بفئي (عنده جعل أجسام الناس

جميلة وقوية. [...] وسيأتي بعد ذلك المدرب فيما أتخيل، رجن الماز؛ وهو يفيض احتقاراً للآخرين، هن تجد خيراً أعظم من الشروة [...] عرفنا أي شيء ذلك الذي تزعم أنه أعظم خيرات الإنسان. وأنتك تحترف إنتاجه يعمد جورجياس، على طريقة الخطباء، إلى صوغ جوابه معتمداً طريقة التشويق والتفخيم، فيقول:

"إنه في الواقع الخير الأسمى؛ ذلك الذي يمنح لحائز عليه الحرية بالنسبة لنفسه، والسيادة على الآخرين في وطنه"

ويدرك «سقراط» أن الصراع بينهما هو صراع بين طريقتين في التّحاور ومسلكتين مختلفتين في تعريف الأشياء: طريقة الجدليين الحريسين على الدقة، وطريقة الخطباء والسفسطائيين الواقعيين تحت فتنة البيان والموظفين أساليب الإثارة والتأثير.

24. ولكن ماذا تعني في النهاية بذلك؟

ويجيب جورجياس: (أنني أعني القدرة على إقناع المرء بواسطة الحديث القضاة في محاكمهم، والشيوخ في مجلسهم، وفي الجمعية الشعبية؛ وكذلك في كل اجتماع آخر؛ يجتمع فيه المواطنون، وتستطيع بهذه القدرة أن تسخر كلا من الضبيب ومدرب الألعاب أما بالنسبة لرجل ازال الشهير فيدرك الناس أنه لا يكس المال من أجل نفسه، بل من أجل الغير. من أجلك أنت الذي تعرف كيف تتكلم. وكيف تقنع الجماهير). ولا يخفى ما في هذا الجواب من شعور بالتفوق والغلبة على محاوره الذي لا يعرف كيف يقنع الجماهير. يدرك «سقراط» هذا الأمر ويعزله عن النقاش. محوّل وجهه المحاوره إلى أفق جديد، مذاره على حدّ الإقناع وعمّا إذا كان قائماً في البيان مختصاً به:

25. يبدو لي الآن يا جورجياس أنك حدّدت بقدر الإمكان أي فن هو البيان في رأيك، وإذا كنت قد فهمتك جيداً، فأنت تؤكد أن البيان عامل إقناع، وأن كل جهده يتّجه إلى ذلك، وينتهي عنده. أترى هناك شيئاً آخر يمكن أن تنسبه إليه غير هذه القدرة على توبيد الإقناع في نفوس السامعين؟ إجابات خاطئة: أبداً يا «سقراط». ويلوح أنك حدّدت تامة لأن هذه هي سنده الجوهرية.

26 أهو وحده الذي ينتج الإقناع أم ثمة فنون أخرى تنتجه أيضاً؟ إني أوضح الأمر، فأقول: مهماً نعلم أمراً من أشياء، فإننا نقتنع بما نعلمه إياه. أحق ذلك أم لا؟ إجاباً يعتبر مسألة المراتب ودرجة الإقناع: إننا نقتنع بما نعلمه إلى أعلى درجة يا سقراط!

27 فلنعد إلى الفنون التي كنا نتكلم عنها منذ هنيهة. ألا يعلمنا علم الحساب ما يتصل بالأعداد وكذلك بعلم الحساب؟ [تسليم]

28 فالحساب، بن هو أيضاً عامل إقناع [تسليم]

29 وإذا سألنا بعضهم أي نوع من الإقناع، وفي أي الموضوعات، فأني سأجيب وبما أعتقد، أنه عامل إقناع تعليمي متصل بالعدد الفردي والعدد الزوجي وبمقداريهما ونستطيع أن نبين كذلك أن كل العلوم الأخرى التي عددها سابقاً أيضاً عوامل إقناع، وأن نفوق بصددها ما هو نوع الإقناع وموضوعه. أنيس ذلك صحيحاً؟ [تسليم]

30 وإذا لم يكن البيان وحده عامل إقناع [تسليم]: إنك تقول حقاً!

31 وما دام البيان تبعاً لذلك، ليس وحده الذي يحدث هذا الأثر. بل هناك فنون أخرى تحدثه. ألا يكون من حقك كما فعلنا بصد المسور: أن نسأل مخاضبنا سؤالاً جديداً عن طبيعته. وموضوع هذا الإقناع الذي يعتبر البيان فتاً له؟ ألا تجد هذا السؤال الجديد مشروعاً؟ [تسليم]

32 أجبني إذن....

يجيب جورجيس بأن الإقناع الخاصر بالبيان هو -كم بين من قبل- إقناع لمحاكم والجمعيات الأخرى. وإن موضوع ذلك الإقناع هو العدل والنظم. ويعترف سقراط لمحاورة بمعرفته بالجواب وبأنه إنما كان يقصد إلى إنطاقه به سبيلاً إلى إلزامه به واحتسابه عليه. وهو ما يدفع بسقراط إلى العودة إلى بعض نقاط ابتدائية في أجوبة محاوره مبيناً هذه العودة بحرسه على ضمان الدقة والتجاعة في المحاورة دون استهداف للخصم أو إزراء به. ولكن الطريقة التي صيغت بها الملاحظة لا تمنع من الذهاب إلى ضروب من التآويل.

33 لقد كنت أظن يا جورجيس أن ذلك النوع من الإقناع وتلك الموضوعات هي ما تدور في ذهنك. ولكن انغرف من سؤالي هو أن أسبق كل ما قد يخانجك من دهشة؛ إذا ما عاودت سؤالك عن نقطة تبدو واضحة، ولكنّها مع ذلك تحملني على أن أسألك من جديد. وأكرر أنني أقصد بما أفعله تيسيراً لتقدم المناقشة. دون أن أرمي فقط إلى المساس بشخصك. إنه يجب ألا نعود

12 الحجاج الجدلي خصائصه الفنية وتشكلاته الأجناسية في التراث اليوناني والعربي

حضارة لعرب وإفداً على ثقفتهم؟

في جملة هذه الأسئلة ما يبرر اختيارنا هذا البحث الذي نقصد به إلى غايات معرفية ومنهجية ووظيفية متكاملة، تتمثلة في تعميق النظر في مجال بحث لم يحظ بما هو جدير به من العناية والاهتمام، لا سيما أن دراسات وبحوثاً عديدة في الحجاج قد انعقدت على الحجاج الخطابي والحجاج السوفسطائي انعقاداً يكاد يوقع في الذهن أن الحجاج لا يكون إلا خطيباً أو سوفسطائياً، وأن مسالك الإقناع لا تجدي نفعاً ما لم يعول فيها المحاج على صورته الفاضلة وما لم يقصد إلى استئثاره العواطف والأهواء.

ينظر هذا البحث في الحجاج الجدلي في نماذج من التراث اليوناني والتراث العربي. ويعنى بمستخلصه النظري مثلاً يعني بطرائق إجرائه وصور جريانه في جملة من النغون القولية، ويبحث في خصائصه الفنية وتشكلاته الأجناسية وفي وظائفه وقوته الإقناعية. وعلى هذا الأساس، نقسم البحث تقسيماً ثنائياً يراعي التشكلات الأجناسية للحجاج الجدلي وبأخذ بعين الاعتبار ما بين الثقافتين اليونانية والعربية من وجوه التمايز والاختلاف. لذلك نعقد أول الأبواب لدراسة الحجاج الجدلي في التراث اليوناني؛ فنخصص فصلاً أول للبحث في المحاور الأفلاطونية، وفصلاً ثانياً لاستخلاص صورة المناقشة الجدلية كما صاغها أرسطو في كتاب الطوبى المعروف بكتاب المواضع أو الجدل. وفي هذا السياق؛ نشير إلى أنه لم يكن لنا بد من قراءة الجدل الأرسطي في ثلاث مدونات: أولاً مترجمة إلى اللغة الفرنسية، وثانيها المترجمة إلى اللغة العربية، وثالثتها تلك التي شرحها الفارابي وابن سينا وابن رشد. فإذا انحصر نصوص تتشابه أحياناً وتختلف حيناً. ولئن كانت قراءات أرسطو معدودة ضمن الشروح فإن الناظر فيها ينفجر بمواضع عديدة تكشف عن تجاوز الفلاسفة العرب مرحلة الشرح إلى الإضافة والتحوير. وكثيراً ما أشكل الأمر للتداخل الحاصل بين التفسيرين: نص المتن الأرسطي. ونص شروح الفلاسفة العرب. لذلك، حرصنا في استخلاص مقومات انحجاج الجدلي الأرسطي من شروح الفلاسفة العرب على البقاء في حدود ما يعين على فهم كتاب الطوبى مرجئين النص في إضافات الفارابي وابن سينا وابن رشد إلى باب لاحق موزع للغرض. وهو اختيار منهجي حاولنا به تلافي ما يعرض في البحث من تكرار.

ونعقد الباب الثاني للنظر في منزلة الجدل في التراث العربي؛ ونقسم الباب

مقدّمة

إني فاسلن؁ أوّلهما تنظيرِيّ يُعنى بالمنجز الجدليّ العربيّ وقضاياها الاصطناعيّة والفنّيّة وفكريّة؁ وثانيهما إجرائِيّ يبحّث في أدبيّة الحجاج الجدليّ ومسالك الإقناع فيه من خلال نماذج متمايضة من الفنون القويّة المشتقة من المناظرة؁ وهي المفاضلة والمناظرة والمحاكمة.

وختاماً لا يفوتني أن أشكر الأستاذ هشام الرّيفي . وهبنا من وقتنا السّمين لقراءة انجواب النّظريّة من هذا الكتاب؁ وناقش بعض مسائله نقاشاً مثمراً. وتوجّه بالشّكر إلى الأساتذة الأصدقاء؁ يونس البرشاني والمنجي شعبان وعبد المجيد بن البحري الذين مارسّست معهم الجدال ائبّناء وأنا أنظر في الجدال.

الباب الأوّل

الحجاج الجدليّ في التّراث اليونانيّ

لمفردة جدل (Dialectique) في الموسوعة الشاملة¹ مدلولات عديدة متغيرة. فالمفردة في الأصل مشتقة من الإغريقية (Dialekein) المتكوّنة من (Legen) أي الكلام (Parler) ومن السابقة (cia) التي تستدعي وجود طرفين، وسيطين، نشأ بينهما بالكلام علاقة، فتمنحها معنى التبادل والحوار، ولكنه حوار لا يحري على وجه الإفادة والتعليم والتأثير والتسليم بل عنى وجه المناقشة والخصومة والدحض والاعتراض. فالجدل بهذا المعنى هو فن الخصومة (L'art de la dispute) كما تصوّره الإغريق تنظيراً وممارسة. وتشير الموسوعة الكونية إلى أن للجدل استعمالات عديدة. فقد يستعمل في معنى اللوغوس (Logos) الخطاب أو العقل (Le discours ou la raison) وفي معنى المبدأ الجوهرى الذي يحدّد الواقع والفكر. (Un principe essentiel de détermination du réel et de la pensée وفي معنى المقولة الفلسفية التقنية. (Une catégorie technique de la philosophie).

وقد انتهى صاحب مقال (Dialectique) في الموسوعة الشاملة² بعد استقراء تاريخي ندالة المصطلح في أعمال أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وكنطه وهيجل، وماركس... إلى أن نشأة المصطلح وتبلوره منهجاً في البحث واندراجه ضمن نسق في التفكير قد كان مع «أفلاطون»، وأن تعدّد مفاهيم الجدل عبر العصور واختلاف صورته واندراجه مع كل مفكر في منطق خاص لا تنفي وجود معنى مركزي ثابت في تغييره وهو معنى المواجهة والصراع والاختصاص.

واكتسب الجدل، في بحوث الدارسين، مفاهيم متنوّعة كشفت عن خصوصية هذا المصطلح وتعدّد زوايا النظر فيه وإمكانية تناوله من جهات عديدة³.

1 Encyclopædia Universalis. corpus 6, France, 1988, p. 79 (Dialectique)

2 نستحضر هنا جملة من النحوت والتدريسات من قبيل ما أنجزه فيكتور فولدسبيث، (VICTOR GOLDSCHMIDT) في كتابه:

Le paradigme dans la dialectique platonicienne, Librairie philosophique, J. Vrin, 2003

في سياق البحث في منبع الجدل: أفلاطوني ومسرته، وكذلك في كتابه.

Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique Presses Universitaires de France, 5ème édition 1993 (première édition 1947).

ومتى نظرنا في لجدل من جهة صلته بالعلم والاعتقاد استبان لنا أن الجدل يظهر في صورتين: صورة المعرفة الحقيقية (La connaissance vraie) والضرورية الموضفة لتمييز سائر العلوم، وذلك في مقابل صورة له ثانية تجعله ضرباً من المعرفة الحسية (La connaissance sensible) أو الرأي (Opinion) مندرجاً في مجال الظاهر (Apparent) والممكن أو المحتمل (Probable) موظف لتعقل لمعرفة أو تأسيس وضع عقلائي. ونختلف هذه المفاهيم والمقاربات منذ أفلاطوني وآخر أرسطي. ذلك أن من تعريفات أفلاطون، للجدلي (Le dialecticien) أنه الناظر في الأمور الكلية ومدرك الكلّيات¹ (Celui qui aperçoit la totalité) أما الجدلي في «طوبيقاء» (Topiques) أرسطو، فمن تعريفاته أنه القادر على الكلام في الشيء وضده، وصوغ القضية ونقيضها، إثباتاً ونفيًا، ودعمًا ودحضًا (Capable de formuler des propositions et des objections). وعلى هذا الأساس، نتخير المحاوراة الأفلاطونية والمناقشة الجدلية الأرسطية أنموذجين نسعي من خلالهما إلى رصد خصائص الحجاج الجدلي وقوته الإقناعية متشكلاً في جنسين يبدوان متمايزين؟ فد هي خصائصهما الفنية؟ وفيما تكمن قوتهما الإقناعية؟

في معرض الرد على ما وجّه إليه من نفود، وتبرير اختياره مقارنة المحاورات الأفلاطونية من جهة البحث في بنية الجدل وظيفته، (ينظر: مقدمة الطبعة الثانية، ص XVII) ننظر أيضاً:

«جورج فريبدي» (GEORGES FRAPPIER) في
La voie de la sagesse selon Aristote, édition Le Griffon d'argile 1990, pp. 14, 17, 22.

وفيه تأكيد على أن غاية الجدل اعتماد الطريقة: «بحسب القياس وأن الطريقة الجدلية تختار في الإنسان قوة الحجّة وسرعة الإجابة ونصيب من الفضة وقدرته على اجتناب التناقض والتكرار. ويهتق «بولوندي» (J. M. LE BLOND) الجدل في معرض تحليل منطق «أرسطو» ومنهجه من جهة

السؤال القادر على استدراج المحاور إلى ما يريد له من «راء» واقتناعات
Logique et méthode chez Aristote, étude sur la recherche des principes dans la physique Aristotélicienne, Librairie ph., J. Vrin, 1996.

في الفصل الخاص بالجدل (La dialectique, pp. 1-56) وكذلك «لايلينا موز»:
LEI TA MOZZE, Platon, édition Hachette Paris 2001

في تحليل المحاورات المتقاربة واعتبار الجدل تجسيدا حياً للفكر وبحثاً مشتركاً عن الحقيقة.

1 ينظر La République VII 537c

الفصل الأول

أنموذج المحاوراة الأفلاطونية

تخبر «أفلاطون» الحوار أسلوباً تعرض الأفكار ومدققتها، والمحاورة شكلاً ضمنه تصورات وآراءه مقتدياً في ذلك بهقراطه. أستاذ المسأل: المستثمر ما في الأسئلة من قدرة على إيقاظ الفكر وتحريك الذهن. وما في الأجوبة من سعة الإقناع والفكر. لذلك كانت مجمل تأليفه مقدودة في قالب محاورات اختلف في عددها وترتيبها وزمن شأتها. وفي هذا السياق يشير «أميل شامبري» (EMILE CHAMBRY) في تقديم كتاب «لجمهورية» إلى أن «أفلاطون» خمساً وثلاثين محاورة وله مجموعة رسائل وتعريفات وست محاورات وجيزة (Axiochos, De la justice, De la vertu, Démodocos, Sisyphe, Eryxias) وقد قام القدامى بترتيب هذه المحاورات اصطلاحياً بدلاً من نشرها مرتبة ترتيباً زمنياً.

محاورة بارمنيدس (Parménide). محاورة بوليتيكنوس (Politique). محاورة السقراطى (Sophiste). محاورة جورجياس (Gorgias). محاورة كرميديس (Charmide). محاورة ليسيس (Lysis). محاورة لأكسيس (Lachès). محاورة إيون (Ion). محاورة بروتاغوراس (Protagoras). محاورة يوثيديموس (Euthydème). محاورة مينون (Ménon). محاورة يوثيغرو (Euthyphron). محاورة أبولوجي (Apologie). محاورة كريتون (Criton). محاورة فيدون (Phédon). محاورة كراثيلوس (Cratyle). محاورة سيمبوزيوم، محاورة هيبباس الكبرى (Hippias majeur). محاورة هيبباس الصغرى (Hippias mineur). محاورة القيادس الأول (Alcibiade Majeur). محاورة مينيكسينوس (Ménexène).

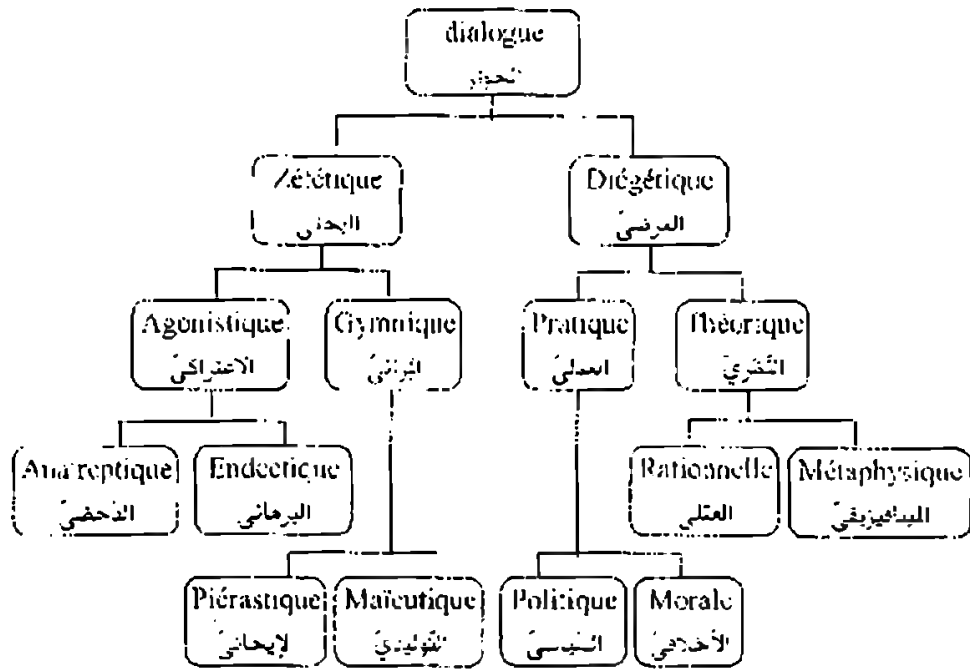
محاورة كريشياس (Critias) . محاورة فيدورس (Phèdre) . محاورة ثياتيوس (Théétète) . محاورة فيليبيوس (Philèbe) . محاورة طيماوس (Timée) . محاورة اللواميس (Lois) (وفيه اثنا عشر كتاباً) ومحاورة الجمهورية (République) وهي محاورة مقسمة إلى عشرة كتب يُستبعد أن يكون تقسيمها العشري، بالشكل الذي استقرت عليه، من صنع أفلاطون¹.

ويرى «شامبري» أن «أفلاصون» لم يستعمل طريقة أخرى غير الجدال السقراطي فقد التزمه في سائر ما صنف من تأليف منحها الجدل قدراً مهماً من القوة والدقة والصفاء (Force et netteté)². ويرى، في السياق نفسه، أن للمحاورات الأفلاطونية صوراً متنوعة وأشكلاً متميزة وبضامين مختلفة. وهي بتعدد أطروحاتها وتضاعف أطرافها وتقابل وجهات نظرهم وتفاوت مشاربهم وفنونهم تستدعي قارئاً مخصوصاً يكون ثاقب الفكر حاد الذهن كثير التيقظ والانتباه، باغ العناية والاهتمام. صبوراً على إرهاق الفكر. قادراً، في مواضع كثيرة، على مضاعفة الجهد. وفي مجمل هذه انطالع والشروط ما يشعر القارئ المعادي بعدم الارتياح، بل قد ترغبه عنها فلا يستسغيا، وتعسر عليه فلا يقبل عليها.

لم يكن بوسع «شامبري» -وهو يقدم الكتاب لقارنه- أن يذهب أكثر من هذا الشوط. فقد أوجز ولم يسهب. وأجمل ولم يفصل؛ وكفى بذكر مجمل الخصائص والمقومات؛ فاتحاً باب البحث في ما رآه جديراً بأن يكون موضوع بحث، لا سيما وهو يعرض صراحة لأنواع الحوار الأفلاطوني، استعارها من «ديوجان لايرس» (DIOGÈNE LAËRCE).

1 وهو ما أشار إليه نيتشه (FRIEDRICH NIETZSCHE) في مقدمته لدراسة المحاورات لأفلاطونية: « La répartition en dix livres n'est pas de Platon. A la fin des livres II, III, V, VI, VII: découpage des paragraphes entièrement arbitraire: seulement dû à un souci d'équilibre quantitatif, comme ce fut le cas pour Homère. Aristophane de Byzance est peut-être l'auteur de cette partition. » FRIEDRICH NIETZSCHE, *Introduction à la étude des dialogues de Platon*, éditions de l'éclat, nouvelle édition, 2005, p. 57

2 PLATON, *Socrate. Politique. Philèbe. Timée, Critias*, édition établie par E. nile 2 Chambry, Flammarion, Paris. 1969.



وفي تعدّد أنواع الحوار ما يبعث على التساؤل عما إذا كانت هذه الأنواع تتعشّش في المحاوره الواحدة وعما إذا كان نوع الحوار يحدّد في ضوء السؤال الفلسفي المثار أم باعتقاد أساليب التحوار أم باعتبار مقامات المحاوره أم غير ذلك من المكنّات؟ وأيها المميّز للجدل الغالب عليه؟

هذا من جهة الحوار والمحاوره، أما البحث من جهة الجدل فأشكّل وأعقد لا لاختلاف انبأحين في رصد أصول الجدل الأفلاطوني وضبط المدارس انولده إياه والمفكرين القادحين له، ولا هو راجع إلى اتساع المفهوم وجريانه دالا على فن النقاش - المعنى القائم في أصل وضعه في اللغة الإغريقيّة - (Art de disputer) وطرائق الرّفص والإبطال. بل لمنزلة الجدل وخطير ما يوكل إليه من مهام وعظيمة ما ينهض به من وظائف. وهو، إلى ذلك، طريقة العلوم (Méthode de la science) هدفه معالجة الصّواب وذلك باختراق حجب الماهيات والتّناد إلى

جواهرها وتعرف المبادئ الأولى¹.

وعلى هذا الأسس يميز بول جانيت (PAUL JANET) بين ضربين من الجدول: الجدول بوصفه طريقة لتناول القضايا الماورائية (La dialectique méthode métaphysique) والجدول بوصفه طريقة نقاش (La dialectique méthode de discussion)².

وطريقة الجدول ليست تلك الطريقة المنطقية التي تسير بلا نهاية. منتقلة من التجريد إلى التجريد. ولا هي تلك الطريقة الروحانية الصوفية المتعالية على ظروف المعرفة الإنسانية. وإنما الجدول صيغة عقلية. بل طريقة العقل كأسى م يكون³. سواء كان الشكل الأرقى للعقل ذلك العقل الحدسي (La raison intuitive) الذي يدرك موضوعه إدراكاً آنياً، أو العقل النظري⁴ (La raison discursive) الذي ينطوي على نفسه، يفكر في مبادئه ومفاهيمه وبحلّتها ويقارن بينها ويفعل. ليس بصورة اعتباطية بل وفقاً لقواعد وضوابط.

ما هي صور الجدول وما هي مفاهيمه الجارية في المحاورات الأفلاطونية؟ ما هي خصائصه الفنية ومقوماته الأجناسية؟ وأبعاده الدلالية؟ ما الوظائف التي نهض بها؟ وفيما تكمن قوته الإقناعية؟

في ثنايا المحاورات الأفلاطونية. كلام على الجدول من حيث مفهومه

1 PAUL JANET, *Essai sur la dialectique de Platon* Paris Joubert: l'brairie éditeur, 1848.

2 *ibid.*, p 106.

3 *ibid.*, p. 170.

« La methode dialectique n'est pas une methode logique, ni o ne marche pas d'abstractions en abstractions, dans une serie sans fin. Elle n'est pas d'avantage une methode mystique et ne cherche pas à s'élever au-dessus des conditions de la connaissance humaine. La dialectique est une methode rationnelle, d sons plus, que la methode rationnelle par excellence »

4 "نظري هو المنسوب إلى الفكر، ويسمى بالفكري، والانتقدي، والكلاسي، أو نقائي، ويطلق على حركة الفكر في العقول من المبادئ إلى المطالب، أو من المطالب إلى المبادئ بسلسلة من الخطوات الجزئية لتوصلة المؤدية إلى الهدف المقصود. وهو سعة للاستدلال، ويقابل الحدسي (Intuitif) لأن الحدس انتقل من المبادئ إلى المطالب دفعة لا تدريجاً". جميل صنيّة، المعجم انفسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ج 2، ص 175، مادة: النظري.

وأنواعه وخصائصه الفنية والغنية التي يهدف إليها. وننظر في تلك المحاورات
يمكنه أن ينصفي ثلاثة ضروب متميزة.

1. أنواع الحوار

1.1. الحوار العنيف والجدل المرفوض

في محاوره جوجيلاس لأفلاطون، يقول سقراط، مخاطباً جوجيلاس:
أظن يا جوجيلاس أنك حضرت مثلي مناقشات عديدة ولا بد أنك لاحظت فيها
كم من الدّور أن يبدأ الخصم بتحديد مضبوط لموضوع محاورتهما، ثم ينصرفان
بعد أن يكون كلّ منهما قد تعلم من الآخر واستفاد. وبدلاً من ذلك إذا كنا
مختلفين ويوجد أحدهم أن الآخر مخطئ أو ليس واضح الأقوال، فإنهما
يسخطان ويبتهم كلّ منهما خصمه بسوء القصد. وتصبح مناقشتهم خصاماً أكثر
منها فحماً للموضوع بل إن بعضهم قد ينتهي بالافتراء على نحو قبيح، بعد
تبادل شتائم إلى درجة أن الحاضرين يسخرون على أنفسهم لأنهم زجّوا بها في
مثل ذلك الاجتماع.

وفي محاوره السفسطائي¹ يجري حوار بين الغريب وثيرثيتوس، نتبين من
خلاله بعض الفروق القائمة بين أشكال المحاورات والمناقشات ولأسماء التي هي
جديدة بأن تطلق عليها:

- الغريب: وعندما تكون الحرب بالكنائس، يمكن تسميتها جدالاً.
- ثيرثيتوس: نعم
- الغريب: ونحن أن نميز نوعين من الجدال أيضاً؟
- تيانينوس: وما هما؟
- الغريب: عندما تجاوب لخطب الطويلة بخصب طويلة، وتوجد مناقشة
بشأن العادل والظالم. يكون ذلك جدلاً برهانياً.
- ثيرثيتوس: نعم

¹ أفلاطون، محاورات الكامنة، الجمهورية، نقلها إلى العربية، شوقي داود تراز، الأمانة للنشر
والنشر، بيروت، 1994، ص 218.

- الغريب: وهناك نوع خاص من الجدل يقسم إلى أسئلة وأجوبة، ويدعى هذا حواراً عنيفاً بشكى عام.
- ثياتيتوس: نعم إن ذلك هو اسمه.
- الغريب: والحوار لعنيف، ذلك الذي يكون مناقشة حول الاتفاقات فقط. ويستمر دون هدف، وبدون قواعد فنية. فإنه يكون صميماً بالقرعة العقية، ليكن نوعاً متبايناً. غير أنه لم يحز أي اسم مميز حتى الآن. ولا يستحق أن نطلق عليه سماً.
- ثياتيتوس: لا، فالأنواع انبائية له صغيرة جداً وغير متجانسة.

ونتبين، استناداً إلى هذين الشاهدين. أن من أهم مميزات هذا الشكل وقوع الخلاف في مستوى المقدمات، وكثرة النقش حول الاتفاقات، وسيطرة الانفعال، وكثرة ردود الأفعال من قبيل السخط والاثهام بسوء النية وفساد الطوية، وتواتر مفردات وعبارات تنتمي إلى معجم مذموم الخلق والقيم. وهو شكل ينمو بلا خوابط وقواعد فنية ويسير بلا هدف مرسوم أو غاية معلومة، وكثيراً ما ينتهي بافتراق المتحاورين على أسوأ حال. وقد انحرف عما أريد له من مآل. فأصبح حرباً بالكلمات وشتائم متبادلة وطعنات على الشرف والكبرياء، ومخاصمة تنتهك فيها الأعراض انتهاكاً يورث لدى الحاضرين انتابعيين للمناقشة ندياً على المشاركة والحضور. وهذا الشكر نسبة تواتر في الخطابات شالبة وحظه من الشيوخ والانتشار كثيف. كأنه في الإنسان من استجانيا. يرسم صورة عن المحاور عندما يريد الغلبة ويحتكم في مناقشاته إلى العواطف والأهواء.

2.1. المحاورة الجدلية أو الجدل البرهاني

- الغريب: غير أن ذلك الذي يتقدم ليجادل بشأن العدل والظلم في طبيعتهما الخاصة بقواعد فنية، وبشأن الأشياء بشكل عام؛ قد اعتد أن نسقيه محورة (جدلية).
- ثياتيتوس: بالتأكيد.

وهو الشكل الأرقى والآثر لديه. ومن خصائصه سير الكلام فيه بانتظام مع صول نفس يستوفي فيه المتحاوران لمسائل المثارة تحميلاً واستدلالاً ودعمًا ودحضًا وسؤالًا وجواباً. وفيه تجارب الخطب النصوية بخطب طويلة. وينعقد موضوعه الأساسي على العدل والظلم بوصفه أرقى المباحث لديه. وفي هذا الشكل يشهد

المتحاوران موضوع محاورتهما بكل دقة ويتزمان بجسلة من الضوابط العلمية والأخلاقية من قبيل التكلّم بدقّة ووضوح. والاعتماد على العقل في عرض الحجّة والاعتراض عليها. واحترام شخص المحاور بوصفه شريكاً في معرفة ينير غيره ويستنير به: يعلمه ويغيد منه في الآن نفسه. وفيه تُوكل إلى الأطراف المتحاورّة مهمة الإضافة والتأسيس. فهما يستكشفان الوجود الحقيقي بنور العقل ويتبادلان التنوير لذلك اعتبر أفلاطون هذا الشكل دليلاً للخير وجعله "الحجر العليّ" لكنّ العلوم تبدأ متعدّداً وينتهي واحداً بعد مسار مضمّن من طرح الفرضيات والغنها سبيلاً إلى السبب الأوّل الذي هو إدراك الحقّ واستكشاف الوجود الأمثل. وعلى هذا الأساس. ينهض الجدول بجليل الوظائف ولهاهم وتسود منزلته فوق سائر العلوم لأنّه غيتها، وبواسطته يتمكّن الإنسان من الاستكشاف الحقيقي للوجود بنور العقل، ثمّ يصل بعدها إلى انخير المحض فنهاية العالم العقليّ. وبهذا الضرب من الجدول. وهو بين العلوم بمنزلة التاج أو الحجر الأعلى¹ ولذلك

"فإن علم الهندسة والحساب وكلّ عناصر التثقيف الأخرى التي هي إعداد لعلم الجدول. يجب أن تقدّم إلى العقل في سنّ الطفولة. ليس على كلّ حال. تحت أية فكرة لفرض قانونها التعليمي"².

يقول سقراط: "لكونكون".

"إنّ علم الجدول. وحده. يذهب مباشرة إلى السبب الأوّل وهو العلم الوحيد الذي يلغي الفرضيات كي يجعّر أساسه منيناً. إنّ العين الروحية التي دُفنت حقيقة في أرض موحلة غريبة ترتفع إلى أعلى بمساعدته اللطيفة. وفي هذا المعبر تستخدم العلوم التي كنّا باحثين فيها كمساعدتين ووصفاء. نقد استعملنا غالباً الاسم المألوف للعلوم. غير أنّها يجب أن يمتنك اسم آخر أكثر وضوحاً من الرأي وقّل وضوحاً من العلم. وهذا ما سميناه فهما في تخطيطنا المتقدّم"³.

.. سقراط: إنّك ستسنّ قانوناً إذن. كي يجوزوا تعلّماً كهذا الذي يمكنهم أن يصلوا بواسطته إلى المهارة الأعظم في طرح الأسئلة والإجابة عليها⁴

¹ أفلاطون، المتحاورات الكاملة. النجمهورية، الكتاب السابع

² المرجع نفسه. ص 349

³ المرجع نفسه ص 348.

كلوكون. نعم سنسئه أنت وأنا معاً
سقراط: علم الجدل، إذن كما ستوافق، هو الحجر الأعلى للعلوم.

وفي جملة التشبيهات التي اعتمدها أفلاطون، ما يكشف عن نفاسة معدن هذا الشكر وندرته. فهو بمنزلة "العين الروحية دفنت في أرض وحلة" وهو حق مزروع في حقول الباطل، ونفس نزلت من المحل الأرفع لتحل في بدن قدره وسواء صافية نلبدها الغيوم. وعسى هذا الأساس يرى أفلاطون، الجدل غيرة العلوم وأرقاها بمنزلة سن النضج والحكمة مقارنة بسن الطفولة وفيها تنتزك سائر العلوم. وهذا الشرب من الجدل رديف للفلسفة بما هي عيش مع الآتية. مهيئة للحضبة بما هي انخراط في المجتمع وتخاطب مع الحاس.

3.1. الجدل السفسطائي

يقول الغريب في محاضرة السفسطائي ل أفلاطون: «محاور» ثياتيتوس¹:

- الغريب: وعندما تكون الحرب بالكلمات، يمكن تسميتها جدلاً؟
ثياتيتوس: نعم

[...]

الغريب [..] لكن من هو الآخر الذي يجني المال من المحادثة: خاصة؟
- ثياتيتوس. إنه السفسطائي العجيب، الذي تتعقب ونذري يظهر ثانية ثمرة الرابعة.

- الغريب: نعم وبأصل جيد، لأنه هو جاني المال، جنس من الجدلي، مخاصم، محب للجدل، مولع بالشجار، مقاتل، عاتلة كسب. إنه كل ذلك طبقاً لهذا الدور الأخير من المحاضرة.

يظهر المجادل، استناداً إلى هذا الشاهد من محاضرة بروتغوراس، في صورة (المحارب بالكلمات) و(المخاصم المولع بالشجار) وفي صورة من يثني على بضاعته بلا تمييز ما هو دفع ما هو ضار. وهو أشبه بالنباعة المتجولين يبيعون غذاء قد

يُضَرُّ الجِسْمُ¹ وَمَنْى نَظَمْنَا هَذِهِ الْمَدْلُولَاتِ الْمُتَفَرِّقَةَ اسْتَبَانَتِ مَعَالِمُ الْجَدَلِ السُّفْطَانِيَّ عَلَى النَّحْوِ النَّدَالِيِّ: هُوَ ضَرْبٌ مِنَ الْجَدَلِ هَمَّ صَاحِبِهِ تَنْفِيْقُ بِضَاعَتِهِ لِكَسْبِ الْمَالِ وَتَحْقِيقِ الْغَلْبَةِ. فَهُوَ قَائِمٌ عَلَى نَشْدَانِ الظُّفْرِ وَالْإِنْتِصَارِ دُونَ التَّرَادِ بِضَوْبِطِ احْوَارٍ. وَهُوَ غَيْرُ مُؤْتَمِنٍ عَلَى الْحَقِيقَةِ لِأَنَّهُ لَمْ يَقْصِدْ إِلَيْهِ وَلَمْ يَنْجِ سَبِيلَهَا. فِي هَذَا الْخَرْبِ مِنَ الْجَدَلِ يَعِظُمُ الشَّجَارُ وَيَقْوَى السَّجَالُ وَيَكُونُ الْإِقْتِتَالُ وَتَنْهَجُ طَرَائِقُ الْمَغَالِطَةِ وَالْتَّمْوِيهِ. وَالرَّأْيُ نَفْسُهُ بَرْدُهُ «أَفْلَاطُون» فِي آدَابِ الْفَلَسَفَةِ:

«إِذَا طَلَبَ الْمُتَنَظِّرَانِ الْحَقَّ لَمْ يَقْتَتِلَا، لِأَنَّ نَظَرِيَّيْهِمَا وَاحِدٌ وَإِذَا طَلَبَا الْغَلْبَةَ اقْتَتَلَا، لِأَنَّ فِيهِمَا غَلِبَتَيْنِ. وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْخَصْمَيْنِ يَطْلُبُ أَنْ يَجْذِبَ صَاحِبَهُ وَاتِّمَاسًا يَثْنِيهِ عَنْهُ»²

تَفُوحُ بَيْنَ الشَّكْلَيْنِ الْأَوَّلِ وَالثَّالِثِ (لِحَوَارِ الْعَنِيفِ وَالْجَدَلِ السُّفْطَانِيِّ) بَعْضُ أَوْجِهَةِ الشَّهْبِ وَأَوَاصِرِ الْقُرْبَى مِنْ حَيْثُ الْعَنْفُ وَالْإِقْتِتَالُ وَطَلَبُ الْغَلْبَةِ وَتَوَاتُرُ أَسْلِبِ لَدَمٍ وَالْقَدَحِ. غَيْرَ أَنَّ الشَّكْلَ الثَّالِثَ بِخُصُوصٍ بِالْكَسْبِ. وَهُوَ فِي نَظَرِ «أَفْلَاطُون» مِمَّا يَبَالِغُ فِي تَحْقِيقِ هَذَا الْجَدِيِّ لِإِشَارَةِ الْمَالِ وَالْمَادَّةِ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَالْمَثَلِ.

يُخَلِّصُ الْمُنَظِّرُ فِي شَكْلِ الْجَدَلِ الْأَفْلَاطُونِيِّ الثَّلَاثَةَ إِلَى أَنَّ «أَفْلَاطُون» اسْتَعْمَلَ الْجَدَلَ فِي مَعْنَى فَنِّ الْحَوَارِ وَالْمُنَاقَشَةِ عَنْ صَرِيقِ الْأَسْئَلَةِ وَالْأَجْوِبَةِ. وَهُوَ، فِي نَظَرِهِ، حُورٌ تُعْرَضُ فِيهِ وَجْهَاتُ النَّظَرِ مَصْحُوبَةٌ بِالْأَدَلَّةِ نَمَّ يَكُونُ اسْتِصْصَارُ الْحَقِيقَةِ فِي ضَوْءِ مَا يُوجِّهُ مِنْ انتِقَادَاتٍ وَمَا يُسْتَوْضِحُ مِنْ إِخْلَالٍ أَوْ تَقْصِيرٍ، غَايَةُ صَرْفِهِ (أَوْ أَطْرَافِهِ) مَعْرِفَةَ الْحَقِيقَةِ وَالتَّوَصُّصَ إِلَيْهَا بَعِيدًا عَنْ الْأَغْرَاضِ الْحَيَاتِيَّةِ، وَفِي تَجَرُّدٍ مِنْ شَوَائِبِ النَّفْسِ وَالْمَجْتَمَعِ. وَلِهَذَا اعْتَبَرَ «أَفْلَاطُون» الْجَدَلَ الْمَنْهَجَ الْفَلَسْفِيَّ الْعَلِيَّ وَحَجَرَ الزَّأْوِيَةِ الَّذِي تَقُومُ عَلَيْهِ الْعُلُومُ، وَعَرَفَ الْمَجَادَلَ بِكَوْنِهِ رَجُلًا يَحْسِنُ انْعَمَؤَانَ وَالْجَوَابِ. وَفِي ثَنَائِهِ الْمَحَاوِرَاتِ انْكَشَفَ مَفْهُومُ ثَانٍ لِلْجَدَلِ وَاسْتَبَانَتِ وَظِيفَةُ لَهُ مُمَيَّزَةٌ: إِذْ عُرِفَ بِكَوْنِهِ فَنَّ تَقْسِيمِ الْأَشْيَاءِ إِلَى أَجْنَاسٍ وَأَنْوَاعٍ وَتَصْنِيفِ النُّصُورَاتِ وَالْمَفَاهِيمِ قَسْدَ فَحْصِهَا وَمُنَاقَشَتِهَا وَعَلَى الصُّعُودِ فِي النُّصُورَاتِ قَصْدَ

1 أفلاطون، المحاورات الكاملة، ص 1063

2 أفلاطون، آداب الفلاسفة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط 1، 1985.

الوصول إلى التسميات الأعم وإلى المبدئ الأول وجعته على مرحلتين: جدل صاعد يرتقي من الإحساس إلى الظن ومنه إلى الاستدلال ومن ثمّة إلى العقل الخالص، وجدل نازل يهبط من لمبادئ العليا إلى الأقسام والأجزاء والأنواع.

ولا يتحدد الجدل في المحاورات الأفلاطونية بالتعريف وضبط الخصائص والمنقوبات فحسب. وإنما تبرز معالنه ومميزاته في ضوء تلك المقارنات التي عقدها بين أجناس الأقاويل الهادفة إلى الإقناع. إذ بضدها تتميز الأشياء. وفي هذا الإطار تتنوّع محاوره «جورجياس». لتي لها عنوان فرعيّ (في الخطابة) (De la rhétorique) وفيها من «أفلاطون». على لسان الحوار الجاري بين «سقراط» و«جورجياس». طريقة الجدل من طريقة الخطابة.

2. محاوره جورجياس

في أيّ إطار تتنوّع المحاوره؟

جورجياس في محاورات «أفلاطون». لا سيما في محاوره فايدروس- وفي شهادات المؤرخين صورة الخطيب الذي بهر لأثينيين ببلاغته ومقدرته الفائقة على الإقناع والتأثير. وهو فيما يُنقل عنه كان ماهراً في تحويل صور الأشياء، قادراً على تعظيم الصغير حتّى بعضهم وتصغير العُصيد حتّى يصغر. وإخراج المحمود مخرجاً مذموم، والمذموم مخرجاً محمود. وقد استطاع هذا الخطيب الصقليّ القادم إلى أثينا أن يجمع بفنّه ثروة هائلة غنمها من صناعة التعليم. تعليم أبناء الأثرياء مهارة الغلبة والانتصار في معارك الكلامية. يُنسب إليه كتب (في اللاوجود) وفيه عرض فنّه وأبرز قدرة فائقة على الجدل.

ولا يمكن فهم المحاوره حقّ الفهم بما لم نعد النظر في صورة لسفسحائيّ والخطيب. تلك الصورة التي أكسبها تداول المصطلح وشيوعه في الاستعمالات مدنولات فيها نصيب كبير من الإزراء والتحقير. ولم يكن الأمر في البدء على تلك الصورة المذمومة أو الرّجاء الباعث على الإنكار. ذلك أن فنّ الخطابة قد تصدر سائر الفنون وامتنك قوّة التأثير بفضل عوامل عديدة هيّاته لتيل هذه المنزلة. من هذه العوامل ما هو سياسيّ متمثل في بروز الحكم الديمغراطيّ بأثينا وما ترتّب عنه من تنافس استندعى تعلم حسن تدبير الكلام ومعرفة طرائق الإقناع والتأثير، ومنها

ما هو اجتماعي مرتبط بأشعاع أنوار العلم والفلسفة والشعر والفن¹. ولم يكن السفسطائيون أتباعين متلاعبين كما يزعم خصومهم، وإنما كانوا أرباب الكلام، من ذوي التخصص في علوم اللغة والخطابة والجدل. عبلا نجمهم بفضل فئسقتهم القائمة على اعتبار مركزية الفرد، المحدودة ثمرة للحياة الديمقراطية في أثينا وتعبيرا قويا عنها، فلا عجب أن يؤثروا في جماهير الناس وأن يكتسبوا أغلبية الأصوات في المجالس الشعبية².

1 نجد في الكتاب الجماعي المهدى إلى روح الفقيه الأستاذ عبد الله سولة وعنوانه الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظرية في البلاغة الجديدة. عانم الخنب الحديث. إربد، الأردن 2010 مجموعة مقالات تناول أصحاب السفسطة والحجاج السفسطائي بلدرس والتحليل منها:

- حافظ إسماعيل علوي. تقديم الكتاب. ج 1، ص 5 وما بعدها
- أحمد يوسف، البلاغة السفسطائية وفاتحة الحجاج. تهافت المعنى وهباء الحقيقة، ج 2، ص 1 وما بعدها
- محمد أسيدة، السفسطائية وسلطان القول: نحو أصول لسانيات سوء النية. ج 2، ص 30 وما بعدها
- رشيد الراضي، التمسّطات في المنطقيات المعاصرة: التوجّه التداولي الجدلي نموذجاً، ج 2، ص 197-256.

وقد نُشر الكتاب في طبعة ثانية عن دار بن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، 2012 مع بعض التعديلات في العنوان الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة.

2 أمبرذ حلي مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها. در قباء لطبعة ولتشر الماهرة. طبعة جديدة 1998 ص 118 نرجع الباحثة هنا للتعبير عن انتقال المجتمع الأثيني من مجتمع زراعي لا يستمد الفرد فيه قيمته ولا قوته إلا من قوة القبيلة التي ينتمي إليها أو العنصر الذي ينحدر منه إلى مجتمع تجاري يقوم على جهد الفردي والمهارة الخاصة. أما من الناحية السياسية فقد كان من شأن النظام الديمقراطي أن يفسح للفرد حرية التعبير عن آرائه ويصبح رأي الفرد قيمته حير يؤخذ بأغلبية الأصوات في الشؤون العامة والأمور السياسية. كذلك جاءت فلسفة السفسطائيين تعبيراً قوياً عن النزعة الفردية ويتجلى هذا بخاصة في نظرياتهم السياسية والأخلاقية والتربوية () غير أنه إذا كان السفسطائيون يؤجرون على تعليمهم الناس ويؤجرون تربيتهم هائلاً إلا أن هذا لم يكن يعني أنهم أقوم متلاعبون لأنهم قد أثاروا مشكلات ونعمهم الفكرية وعرضوها على بساط البحث والتحليل الفعلي والمحدد. () وحداثة القول إن فلسفة السفسطائيين إنما بعد حقة اتصال في غاية الأهمية بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة اليونانية.

لم يكن أفلاطون مقتنعاً بأنطروحاتهم ولا قابلاً مسألتهم إلى المعرفة ولا طريقتهم في الإقناع والتأثير. وكثيراً ما تناول آراءهم وطرائقهم بالنقد والدحض. وفي هذا السياق تنتزل المحاوراة التي أطلق عليها اسم «جورجياس» وسننظر في المحاوراة من جهة النقود والمضامن التي وجَّهها «سقراط» إلى «خطيبا» والسفسطائيين انطلاقاً من شواهد متعددة. تطول أحياناً لغرض إظهار الفكرة منزلة في سياقها من المحاوراة، بدرجة ضمن اختلاف وجهات النظر إلى الخطابة والسفسطة والجدل. وقد وضعنا موقف محاور «سقراط» وردوده بين معقنين [...] وهي ردود كثيراً ما كانت معبرة عن الموافقة والتسليم. ميسرة بذلك تطور الفكرة السقراطية في سياق الاستدلال والتمثيل.

ينطلق «سقراط» في محاوراة جورجياس من السؤال الهادف إلى تحديد اسم الفن الذي يمتهره خصمه ويعلمه الناس.

1 قل لنا يا جورجياس أيّ الفنون تمارس. وماذا ينبغي أن نسميك تبعاً لذلك؟

[البيان]

2 وإذاً يجب أن نسميك خطيباً؟ إقبول وافتحار

3 وسنقول: أنت قادر على إعداد تلاميذ على غرارك؟ «تسليم وتأكيد»

ويجيب جورجياس إجابة مفتخر بأنه «البيان». ثم يكون الالتفات على طريقة سير الحوار بينهما.

4 وهو توافق يا جورجياس على متابعة الحديث كما بدأناه أنا تسأل،

وتجيب أنا آخر؛ محتفظاً في فرصة أخرى بهذه الخطبة السهلة التي بدأ

بها بولس⁵ ولكن كن وقيماً لوعده وأجب بإيجاز عن أسئلتي [توضيح

والترام؛

ذلك أنهم قد بعثوا مشكلة البحث من عالم الطبيعة إلى عالم الأخلاق وسياسة فشانوا أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض على نحو ما فعل معاصره «سقراط». كذلك حدثت فلسفتهم تعكس انغمسوا الجديد للتحديات السياسية والاجتماعية الجديدة فكانت أقرب ما تكون إلى فلسفة التثوير التي سادت القرن الثامن عشر في فرنسا وبخاصة مع «فولتير» و«روسو» و«ديدرو» وذلك عقب الثورة الصناعية التي شهدتها أوروبا.

وفي اقتراح «سقراط» طريقة المحاورة على خصمه ما يوحى برفضه طريقة السفسطائيين، تلك الطريقة القائمة على الإسهاب في مواضع ينفع فيها الإيجاز ويدعى المحاور إليه. ثم يكون السؤال عن موضوع الفن الذي يفتخر خصمه بانتسابه إليه والاقتدار عليه.

والملاحظ أن «سقراط» قد ضرب بعض الأمثلة لمساعدة خصمه على تحديد موضوع فنه والاستدراجة إلى أجوبة تترتب عليها أسئلة جديدة:

- 5 مادمت تمتلك ناصية البيان كما تقول، ومادمت قادراً على إعداد خطباء، فأخبرني ما عسى أن يكون موضوع هذا البيان، إن فن النسيج مثلاً يتعلق بصنع الأقمشة البس هذا صحيحاً؟
- 6 وتتعلق الموسيقى بتأليف الألحان؟ [تسليم]
- 7 فأخبرني إذن على النحو نفسه فيما يتعلق بالبيان، ما موضوع ذلك العلم؟ [الأقوال]

ويجيب جورجياس بأن موضوع فنه هو الأقوال، غير أن «سقراط» يبرز ما في تعريفه من افتقار للدقة بطريقة تهكمية، مستحضراً فنونا وأنواعاً من النشاط، يمكن بناء على تعريف خصمه - أن تنطبق على فنه وتشاركه موضوعه. وهو ما يعني أن خصمه يمارس فناً لا يدرك موضوعه بدقة:

- 8 أية أقوال؟ أتلك التي نبين للمرضى نظام الطعام الذي يجب أن يتبعوه لاسترداد الصحة [إبطال]
- 9 فليس ابين إذن علم لأقوال دون تمييز [تسليم]
- 10 ولكنك تجعل تلاميذك مهرة في الكلام؟ [إثبات وتسليم]
- 11 ومهرة من غير شك في التفكير في الأشياء التي يتكلمون عنها؟ [إثبات وتسليم]
- 12 ولكن أليس صحيحاً أن الطب الذي كما نتكلم عنه منذ لحظة يجعن الناس مهرة في التفكير وفي الكلام عن أوجع المرضى؟ [إثبات وتسليم]
- 13 فهل موضوع الطب أيضاً هو القول؟ [إثبات وتسليم]
- 14 الأقوال المتصلة بالأمراض؟ [إثبات وتسليم]
- 15 وموضوع الرياضة البدنية هو الأقوال الخاصة بالاستعداد السليم أو الفاسد للأجسام [إثبات وتسليم]
- 16 والأمثلة يا جورجياس بنسبة لجميع الفنون الأخرى. فموضوع كل

منها هو الأقوال خاصة بالنسبة الذي يؤلف مجالها الخاص؟ [اختقاد
وافترض]

17: فلماذا لا تسمي إذن الفنون لأخرى انتي تنصب مع ذلك على الأقوال أيضا
فبونا بيانية ما دمت تقول: إن البيان هو فن الأقوال؟

يقض جورجياس خطوة أخرى نحو تحديد الموضوع، فيميز الفنون التي
يتصل فيها القول بعلاقات يدوية (الجمع بين القول والعمل) من الفن القائم على
الأقوال دون سواها (يعني البيان). ويصدر على صحة تعريفه فنن وضبطه الدقيق
لموضوعه فيقول في هذا السياق:

.. وذلك هو السبب فيما ادعيه من أن البيان هو فن الأقوال، وأنك لست أنت
تعرفني صحيح

غير أن إسقراط يدحض هذا التعريف باستدعاء ضروب من الفنون، منها ضرب
يكون فيه الكلام ثانوياً. وضرب ثان ينجز دون كلام، وضرب ثالث يحقق هدفه
بالكلام، وفيها ضروب أخرى. وبتقنية التقسيم أمكن لإسقراط أن يقتنع خصمه
الذي بدأ مسلماً بما وجّهه إلى فكره من طعون:

18 أنيسر صحيحاً أن لدينا بعض الفنون [..] للكلام فيها مكنة ثانوية، بل
وبعضها لا يدع له أي مكان. بحيث إن عملها يتف في صمت كما هو الحال
بالنسبة فن التصوير والحفر وفنون كثيرة غيرهما. أليست هذه الفنون، فيما
أظن، هي التي تزعم أن البيان لا شأن له بها قط؟ [إثبات وتسليم]

19 وثمة - على العكس - فنون أخرى تحقق هدفها بالكلام وحده. ونعمل فيها
معدوم أو طفيف للغاية. وذلك مثل علم الحساب والهندسة وعلم ألعاب
الحظ. وهناك فنون أخرى كثيرة أنا يكون للكلام فيها دور يسوي دور
الأفعال المادية وأن، وذلك هو الأغلب: يسود فيها الكلام، وأيضاً يكون
أحياناً الوسيلة الوحيدة للفعل: الذي به تحقق هذه الفنون عملها أليست
تضع البيان: فيما يلوح لي، بين هذه الفنون الأخيرة؟ [إثبات وتسليم]

20 ولست أعتقد مع هذا أنك تريد أن تسميها بأنها خصبة، على الرغم من
أننا إذا أخذنا بكلامك حرفياً. عندما كنت نطلق البيان على الفن الذي
يعمل بالكلام. فمن ممكن أن نعتقد. إذا ما أردنا انتقاداً، أن الحساب
عندك يا جورجياس هو بيان. على أنني لا أظن أنك تطلق البيان لا على

الحساب ولا على الهندسة ثابت وتسلم؟

21 فأتهم إذن إجابتك على سؤالي. ما دام النبيان أحد الفنون التي تجعل للكلام المكانة الأولى. ودامت هناك فنون أخرى تحذو حذوها. فبين لي موضوع الذي يتصل به ذلك الفن الذي يحقق مهنة بالكلام، والذي تسميه البيان. ذلك أنه إذا ما سألتني أحدهم عن أحد هذه الفنون التي أحصيتها، وقال ما هو عنه الحساب تعددي يا سقراط؟ فأني سأجيبه كما أجبت منذ لحظة أنه أحد الفنون التي تتحقق غايتها بالكلام... فإذا راح يسألني ثانياً. ولكن بالنسبة إلى أي موضوع؟ فأني سأجيبه بالنسبة إلى العدد الزوجي والعدد الفردي. مهما كان مقدراً كن منهما (...). أخبرني الآن على أي الموضوعات تنصب أحاديثك؟

تبدو المائلة آلية وتقنية ناجعة في الكشف عن تهافت رأي الخصم وافتقار تعريفه إلى الدقة. ومن ثمة حثه على مواصلة التفكير واستدراجه إلى اللحظة التي يكتشف فيها خطاه بنفسه. غير أن جورجياس سعى إلى الخلاص من محاصرة «سقراط» بتقديم جواب موغل في التعميم. منزلاً فيه فته أسس المنازل: (إنه يا «سقراط» أعظم وأفضل الأمور الإنسانية). ومن شأن هذه الأحكام التقييمية المطلقة أن تبعث على الاعتراض لعدم اتضاح المعايير التي في ضوئها تقوم الأعمال فيحكم بأنها الأفضل أو الأعظم. وهو ما تنبئ به رد «سقراط» الأخير:

22 ولكن هذا الذي تقول إما هو موضوع المناقشة. ومزلة ينتظر تعاملاً للدقة. ولا شك أنك سمعت في الولائم هذه الأغنية التي تقول معدة خيرات أحياء: إن أول هذه الخيرات جميعها هو صحة. وإن ثانيها هو انجمال. وثالثها ينحصر حسب قول مؤلفها. في الثروة المكتسبة بغير استغلال إيتناب جورجياس حيرة وغموض ويسأل خصمه عما يرمي إليه من وراء ذلك؟

23 أرمي إلى حملك على ملاحظة أنك ستشير صدك كن من ينتجون هذه الخيرات التي تمدحها الأغنية. وأعني بهم الطبيب، ومدرب الألعاب. ورجل المأ. وسيبدأ الطبيب قتلاً: إن جورجياس يخدعك يا «سقراط»، إذ ليس فته هو ما يجلب للإنسان أعظم الخيرات. [...] وكيف لا يكون أعظم لخيرات ما دام هو الصحة؟ وأي شيء أثنى عند الإنسان من صحة جيدة؟ وسأنتي مدرب الألعاب وينو لي: وسأكون أنا أيضاً في غاية التعجب والدهشة يا «سقراط» إذا استطع جورجياس أن يبرهن لك على أنه ينتج بفته خيراً أعظم من الخير الذي أنتجه بفتي (عمله جعل أجسام الناس

جميلة وقوية. [...] وسأتي بعد ذلك الدرب فيما أتخيل، رجل الماك. وهو يقيض احتقاراً للآخرين، هل تجد خيراً أعظم من الثروة [١.٠] عرفنا أي شيء ذلك الذي تزعم أنه أعظم خيرات الإنسان. وأنتك تحترف إنتاجه يعتمد جورجياس، على طريقة الخطباء، إلى صوغ جوابه معتمداً طريقة التشويق والتخميم، فيقول:

"إنه في الواقع الخير الأسمى. ذلك الذي يمنح الحائز عليه الحرية بالنسبة لنفسه، وسيادة على الآخرين في وطنه"

ويدرك سقراط، أن الصراع بينهما هو صراع بين طريقتين في التفاوض وساكين مختلفين في تعريف الأشياء: طريقة الجدليين الحريصين على الدقة، وطريقة الخطباء والسفسطائيين انواقعين تحت فتنة البيان والموظفين أساليب الإدارة والتأثير:.

24 ولكن ماذا تعني في النهاية بذلك؟

ويجيب جورجياس: (إنني أعني القدرة على إقناع المرء بواسطة الحديث القضاة في محاكمهم، والشيوخ في مجلسهم، وفي الجمعية الشعبية، وكذلك في كل اجتماع آخر، يجتمع فيه المواطنون، وتستطيع بهذه القدرة أن تسخر كلا من السبب ومدرب الألعاب أما بالنسبة لرجل المال الشهير فسيذكر الناس أنه لا يكس المال من أجل نفسه، بل من أجل الغير، من أجل أنك أنت الذي تعرف كيف تتكلم. وكيف تقنع الجماهير). ولا يخفى ما في هذا الجواب من شعور بالتفوق والقلبة على محاوره الذي لا يعرف كيف يقنع الجماهير. يدرك سقراط: هذا الأمر ويعزته عن النقاش، محولاً وجهة المحاوراة إلى أفق جديد، مدره على حد الإقناع وعملاً إذا كان قائماً في البيان مختصاً به.

25 يبدو لي الآن يا جورجياس أنك حددت بقدرة الإمكان أي فن هو البيان في رأيك. وإذا كنت قد فهمتك جيداً. فأنت تؤكد أن البيان عامل إقناع، وأن كل جهه يتجه إلى ذلك، وينتهي عنده أترى هناك شيئاً آخر يمكن أن تنسبه إليه غير هذه القدرة على توليد الإقناع في نفوس السامعين؟ إجاب خاضى: أبداً يا سقراط. وينوح أنك حددته تماماً لأن هذه هي سفته الجمهورية؟

- 26 'هو وحده الذي ينتج الإقناع أم ثمة فنون أخرى تنتجه أيضاً؟ إنني أوضح الأمر، فأقول: مهما نعلم أمراً من أشياء، فإننا نقنعه بما نعلمه إياه. أحق ذلك أم لا؟ إجابات يعتبر مسألة الترتيب ودرجة الإقناع: إننا نقنعه بما نعلمه إلى أعلى درجة يا سقراط!
- 27 فنتعد إلى الفنون التي كدّ نكنم عنها منذ هنيهة. ألا يعلمنا علم الحساب ما يتصل بالأعداد وكذلك معلم الحساب؟ [تسليم]
- 28 ولحساب إذن هو أيضاً عامل إقناع [تسليم]
- 29 وإذا سألنا بعضهم أي نوع من الإقناع، وفي أي الموضوعات، فباني ساجيب فيما أعتقد. أنه عامل إقناع تعليمي يتصل بالعدد الفردي والعدد الزوجي وبقدريتهما. ونستطيع أن نبين كذلك أن كل العلوم الأخرى التي عددناها سابقاً أيضاً عوامل إقناع، وأن نقول بعددها ما هو نوع الإقناع وموضوعه، ليس ذلك صحيحاً؟ [تسليم]
- 30 وإذا لم يكن البيان وحده عامل إقناع [تسليم]: إنك تقول حقاً]
- 31 وما دام البيان تبعاً لذلك، ليس وحده الذي يحدث هذا الأثر. بل هناك فنون أخرى تحدثه، ألا يكون من حقنا كما فعلنا بصدد المصور: أن نسأل مخاطبنا سؤالاً جديداً عن طبيعته: وموضوع هذا الإقناع ان الذي يعتبر البيان فتاً نه؟ ألا نجد هذا السؤال الجديد مشروعاً؟ [تسليم]
- 32 أجبني إذن....

يجيب جورجياس بأن الإقناع الخاص بالبيان هو -كما بين من قبل- إقناع المحاكم والجمعيات الأخرى. وإن موضوع ذلك الإقناع هو العدل والظلم. ويعترف سقراط لمحاورة بمعرفته بالجواب وبأنه إنما كان يقصد إلى إنطاقه به سبيلاً إلى إلزامه به واحتسابه عليه. وهو ما يدفع بسقراط إلى العودة إلى بعض نقاط البداية في أجوبة محاورة مبرراً هذه العودة بحرصه على ضمان الدقة والتجاعة في المحاورة دون استهداف للخصم أو إزراء به. ولكن الطريقة التي صيغت بها الملاحظة لا تمنع من الذهاب إلى ضروب من التناويل.

- 33 لقد كنت أظن يا جورجياس أن ذلك النوع من الإقناع وتلك الموضوعات هي ما تدور في ذهنك. ولكن الغرض من سؤالي هو أن أسبق كل ما قد يخالفك من دهشة. إذا ما عاودت سؤالك عن نقطة تبدو واضحة. وتكلمها مع ذلك نحملني على أن أسالك من جديد. وأكرر أنني أقصد بما أفعله تيسيراً لتقدم المناقشة، دون أن أرمي فقط إلى المساس بشخصك. إنه يجب ألا نعود

التفاهم بالتلميح والإسراع إلى الأخذ بفكرة مستشفة، ويجب أن تستطيع من ناحيتك أن توضح ما تريد بكل حرية، وحتى النهاية، وفقاً لفكرتك ويعتق جورجياس على الطريقة السقراطية تعيقاً يكشف عن إعجاب واستحسان وتثمين. وفي شهادة الخصم -إذا سلمت من الرباء- ما يؤكد مهارة سقراط وقدرته على الإقناع. يقول جورجياس:

"تلك يا سقراط، طريقة جيدة للغاية".

ثم ينشأ أفق جديد من البحث موصول بالسابق، يجري في نطاقه، مداره على مناقشة طبيعة فن الخطابة والبيان من جهة العلم والاعتقاد:

- 34 فلنستمر إذن، ولنبحث ذلك أيضاً. أهدك شيء تسميه معرفة؟ [تسليم]
- 35 وهل ترى المعرفة والاعتقاد شيئاً واحداً، أم أن العلم والاعتقاد شيان متميزان؟ [الظن وعدم امتلاك اليقين: أظنهما متعيزين يا سقراط]
- 36 إنك محق وإليك الدليل على ذلك. إذا سألك سائل: أهدك اعتقاداً بالمل وأخر حق؟ فإنك ستجيبه بالإيجاب فيما أظن. [تسليم]
- 37 ولكن أهدك أيضاً علماً بالمل وعلم حق؟ [رفض قاطع: كلاً على الإطلاق]
- 38 وإذن فليس العلم والاعتقاد شيئاً واحداً [تسليم]
- 39 ومع ذلك فالإقناع متساو لدى أولئك الذين يعرفون وأولئك الذين يعتقدون [تسليم]
- 40 والآن أقترح عليك أن تميز بين نوعين من الاعتقاد. أحدهما ذلك الذي ينتج الاعتقاد دون علم: والآخر ذلك الذي يكسب العلم فحسب؟ [تسليم]
- 41 وإذا سلمنا بذلك. فأأي إقناع ذلك الذي ينتجه البيان أماء المحاكم والجمعيات فيما يخص العدل والنظم؟ أم هو ذلك الذي ينتج العقيدة المجردة من العلم؟ أم ذلك الذي ينتج العلم؟ [تسليم]
- 42 وإذن، هل البيان بهذا الاعتبار في موضوع العدل والظلم عامل إقناع عقيدة لا عامل إقناع علم؟ [تسليم]

ينتهي هذا المقطع من المحاضرة وقد أثبت سقراط لخصمه أن الإقناع في البيان لا يستند إلى العلم ولا يعول عليه. وإنما مجاله الظني والممكن والمحتمل. ومن هذه الجهة سيكون التشكيك في منزلة هذا الفن ونجاعته في ضوء قيم العدالة والفضيلة، ويكون الظعن عليه:

43 وذلك بحيث لا يعمم الخطيب في المحاكم والجمعيات العدل والنظم؛ وإنما هو يكتبها رأياً. إذا واضح أنه يستحيل عليه في مثل هذا الوقت انقيل أن يعلم جماهير عديدة كهذه من تلك الموضوعات العظيمة [تسليم]؛

44 هل يكون من خصائص الخطيب إذا ما اجتمعت جمعية لاختيار أحد الأطباء، أو أحد بناء السفن أو غير هذين من أصحاب الفنون. أن يبدي رأياً؟ لا. لأنه واضح أنه ينبغي علينا أن نفحص في كل اختيار من هذا القبيل أمر الناس في مهنته. وإذا كنا بصدد بناء الأسوار أو إقامة الموانئ ومستودعات الأسلحة فائناً سنأخذ برأي المهندسين. وإذا كان الأمر يتعلق بانتخاب القواد أو بتفخيم الجيش في المعركة أو الاستيلاء على موقع من المواقع، فإن الرأي هنا للمهرة في الحروب لا للخطباء. ما رأيك في هذا يا جورجياس؟ فنت من بين الجميع. الذي ينبغي أن نسأله عن الأشياء المتعلقة بفقه ما دمت تزعم أنك خطيب. وأنك قادر على إعداد الخطباء. وثق أنني بذلك أدافع عن مصالحك، إذ قد يكون في الواقع بين الحاضرين هنا من يرغبون في أن يكونوا من تلاميذك، ونبي أضمن أن هنا بعضاً منهم. بل كثيرين ونحن مترددون في سؤالك. فاعتبر أسألتي إذن صادرة عنهم في الوقت نفسه الذي تصدر فيه عني، وإنيهم يغفون: ماذا عسانا نفيد من دروسك يا جورجياس؟ وفي أي أمر يتعلق بالعدل والنظم. أم أيضاً في تلك الموضوعات التي ذكرها سقراط توما؟ حاول إذن أن تجيبهم

ويستند جورجياس إلى حجج الواقع والتجربة والتاريخ ليمرر قوة البيان وقدرته على صنع المراقف وتشكيل المدينة في الصورة التي يرتئيهما الخطيب. يقول جورجياس:

”سأحاول أن أكشف عن قوة البيان في كل مداها [...] إنك لا تجهر بنقيد أن مستودعات الأسلحة هذه وتلك الأسوار حول أثينا، بل وكل تنظيم لموانئها، إنما تدين في أصلها جزئياً لنصائح (تموستوكل) من ناحية وجزئياً لنصائح (بركلييس). ولا تدين فط بذلك إلى رجال الفنون. [...] وعندنا يكون الأمر بصدد هذه الانتخابات التي تكلمت عنها منذ هنيهة، فإنيك تستعيع أن تلاحظ أن الخطباء هم أيضاً الذين يدنون بالرأي في مثل هذه التواحي. وهم الذين يجعلون رأيهم الغلبة“

ويضرب جورجياس في جواب سؤال أمثلة عديدة تؤكد أن الخطيب يدرك في غير تخصصه ما لا يدركه كبار المتخصصين.

إذا عرفت كذا شيء يا سقراطه، فسرى أن البيان يضمن في ذاته، إن صح هذا القول جميع القوى وسيطر عليها، وسأقدم لك دليلاً واضحاً: فقد حدثت لي كثيراً أن رافعت أخي أو غيره من الأهل، إلى مريض ما، يرفض دواء ولا يريد أن يستسم نعلية الشرط والكلي، وبينما لم يجد حثاً نصيب، استطعت أنا أن أقنع المريض بفن البيان وحده. وليذهب طبيب وخطيب معاً إلى أية مدينة نشاء، فإذا ما لزم أن فتح باب المناقشة في جمعية الشعب أو في أي اجتماع ليقرر أيهما يختار كخطيب، فإنني أؤكد أنه لن يكون للخطيب وجود. وأن الخطيب هو الذي سيفضل إذا أراد هو ذلك وسيكون الأمر بانئن تجاه أي رجل من رجال المهن الأخرى. إن الخطيب هو الذي سيجعل الناس يختارونه دون غيره أيّاً كان منافسه. ذلك أنه ما من موضوع إلا يستطيع من يعرف الجبر أن يتحدث فيه أمام الجمهور بطريقة أكثر إقناعاً مما يستطيعه صاحب حرفة ياباً كانت. ذلك هو البيان وما يستطيع. ولكن ينبغي مع ذلك يا سقراطه أن نستعمل هذا الفن كما نستعمل كل فنون القتال الأخرى. إذ مهما تكن هذه الفنون التي ندرسها، فلا يحقّ لنا أن نعلم فنّ الملاكمة والصارعة أو استخدام السلاح على نحو نغيب فيه بالتأكد الأصدقاء والأعداء، فهذا التعلم لا يمدحنا حقاً أن نضرب أصدقاءنا ونطعنهم ونقتلهم. ومن ناحية أخرى، إذا حدث أن أحداً من معتدي ارتياد الملاعب صار قوياً الجسم وملاكاً بارعاً وأساء استعانة تفوّقه بضرب والده أو والدته أو بعض أقاربه أو أصدقائه فليس ذلك سبباً لإدانة مدرّبي الرابضة والسيف ونفيهم من المدن، بل لحقّ أن هؤلاء المدرّبين نقلوا فنهم إلى تلاميذهم، لكي يستعملوه استعمالاً عادلاً ضدّ الأعداء والأشرار، وللدفاع عن أنفسهم لا للهجوم. ولكن قد يحدث أن يحول التلاميذ وهم مخضون، فواتهم وفنهم إلى غايات مخالفة، وعندئذ لن يكون الأستاذ مذنبين. ولا يستوجب فنهم من جراء ذلك مسؤولية أو إوما. إن الخطأ كله يقع على أولئك الذين يسيئون استعماله. إن الاستدلال نفسه ينطبق على البيان، إن الخطيب قادر من غير شك على أن يتكلم ضدّ أي خصم، وفي كلّ موضوع، على نحو يفتح الجمهور إقناعاً أفضل من غيره، وبحيث ينادي من الجمهور بكلمة كلّ ما يريد. ولكن لا ينتج عن هذا أنه يجب أن يجرّد الأطباء وأصحاب المهن الأخرى من مجدهم، لا لسبب إلا لأنه قادر على ذلك. فيجب أن نستعمل البيان وفقاً للعادة مثلاً نستعمل الأسلحة الأخرى. فإذا صار أحدهم ماهراً في التبيين واستعمل بعد ذلك قوّته في فعل شرّ، فليس هو في رأي الأستاذ الذي يستحقّ

أن نلومه وننفذه، لأنه علم فقه بقصد أن يستعمل استعمالاً عادلاً، وإنما التَّمييز هو الذي أساء على لعكس استعماله. فالجدير إذن بالكره والفني والوث هو من يستعمله استعمالاً ضاراً وليس إلهتاً.

ليس لسقراطه -والأمر على هذه الحال- إلا أن يبدي حيرته إزاء هذا الفن الماكر الذي يعدل في الأصل عن العدل والإنصاف:

45. إذا كان الخطيب أقدر على الإقناع من الطبيب، فهو إذن أقدر عليه أيضاً ممن يعرف؟ [تسليم]

46. وذلك دون أن يكون هو نفسه طبيباً، أليس كذلك؟ [تسليم]

47. وأن يجهل من لا يكون طبيباً، ما يعرفه الطبيب؟ [تسليم]

48. وهكذا فإن جهلاً يتحدث أمام جهلة هو الذي يتغلب على العالم، عندما ينتصر الخطيب على الطبيب، هل الأمر على خلاف ذلك؟

ويضيف وسقراطه:

49. [...] إذ أن البيان لا يحتاج إلى معرفة الحقائق عن الأشياء، وحسبه أن يخترع طريقة ما للإقناع يظهر بها أمام الجهلة أكثر علماً من العلماء

وينتهي الحوار بينهما - قبل أن يتدخل بولس ويفضي تدخله إلى تغيير الأدوار باقتناع وسقراطه بقوة البيان، غير أنه - وهو يعترف بذلك - ينكر منزلة القيم وينعى حال الإنسان:

50. هل يكون بالنسبة للعدل والظلم والجمال والقبح والخير والشر، في الوقت نفسه الذي يكون عليه بالنسبة للصحة وموضوعات الفنون الأخرى؟ وهل يمكنك دون أن تعرف الأشياء في ذاتها، ودون أن تعرف ما هو خير وما هو شر، وما هو جميل وما هو قبيح، وما هو عادل وما هو ظالم، سراً للإقناع يسمح له أن يبدو، وهو الذي لا يعلم شيئاً، أمام الجهلة: أكثر علماً من العلماء. أو هل من الضروري أن يعرف الإنسان؟ وهل يجب أن يكون الإنسان قد تعلم من قبل هذه الأشياء، قبل أن يأتي متلمساً قبلت دروس البيان... وإلا فإل ستجعل، وأنت أستاذ البيان، تميزك يبدو، دون أن تعلم هذه الأشياء، وذلك ليس بمهنتك أمام الجمهور. علماً بهذه الأشياء وهو يجهلها. وفثلاً وهو ليس بفاضل؟ أو هل أنت أيضاً عاجز عن أن تعلم البيان لمن لم يكتسب من قبل معرفة الحقيقة الخاصة بهذه المواد؟ ماذا يجب أن يكون الرأي في ذلك كله يا جورجياس؟ اكتشف لي بحق زيوس،

وكما قلت منذ هنيهة عن كل ما في البيان من قوة، اجعلني أفهم طبيعته.
وبتدخل بولس تغيرت الأدوار، وأصبح «سقراط» مجيباً بعد أن كان سائلاً.
وفي جوابه يبرز بوضوح موقفه من البيان:

51. بولس: أجيني يا «سقراط» ما هو البيان في رأيك؟

52. سقراط: أنا لا أعتبره فناً مطلقاً يا بولس. أعتبره [...] نوعاً من التجربة،
من أجل إنتاج نوع خاص من اللذة والانشراح [...] الطهي والبيان كلاهما
شيء واحد [...] أخشى أن تكون الحقيقة لاذعة إلى حد ما. وأتردد في
الكلام بسبب جورجياس الذي قد يظن أنني أريد أن أهزأ بمهنته، ولا أعرف
من ناحيتي إن كان البيان، كما يمارسه جورجياس، هو حقاً ذلك.
فمحادثتنا لم تلق أي ضوء على رأيه فيه. ولكن ما أسفني أنا بالبيان هو جزء
من كل ليس على الإطلاق شيئاً جميلاً

ولكن هذا الجواب يستفز جورجياس فيعود من جديد، مدافعاً عن فنه،
طالباً إلى «سقراط» الحرية في التعبير عن رأيه وعدم اعتبار آداب المقام:

53. جورجياس أي شيء يا «سقراط»؟ تكلم بحرية ولا تعبأ بي

54. سقراط: إن البيان كما يلوح لي بمزاولة عملية غريبة عن الفن، ولكنه يتطلب
نفساً ذات خيال وجرأة وقدرة بالضياع على الاثناك بانثاس، وأرى أن الاسم
النوعي لهذا النوع من المزاولة العملية هو التملق. وأنا أميز في التملق أقساماً
فرعية كثيرة، أحدها الضهي، ويعتبر البعض هذا الأخير فناً، ولكني لا أعدّه
كذلك، وإنما هو في نظري تجربة وممارسة وتدريب. وأنا أنسب إلى التملق
كذلك البيان والتزيين والسفسطة كأجزاء مميزة، وبالجمله هناك إذن أربعة
أقسام فرعية مع العدد نفسه من الموضوعات المتميزة. [...]

ويضيف «سقراط» في المحاوره نفسها تفسيراً علمياً لظاهرة الإقناع وكيفية
حصوله في النفس. والأسباب المساعدة على تحقيقه، في جواب مطول، من جيد ما
كتب عن الفروق القائمة بين الخطابة والجدل:

55. إن هناك شيئين مختلفين وفئين متقابلين لهما، والفن الذي يتعلق بالنفس
أسميه السياسة، وأما الفن الذي يتعلق بتجسم فلا أستطيع بالضيق نفسها
أن أطلق عليه اسماً واحداً، ولكني أميز في الثقافة الجسمية التي تؤلف كلاً
واحداً، قسمين: الرياضة البدنية والطب. أما في سياسة فإني أميز التشريع

وهو يقابل الرياضة البدنية، والعدالة وهي تقابل الطب. وفي كل من هاتين المجموعتين ينشابه في الواقع الثقلان لوحدة موضوعهما: الطب والرياضة البدنية للجسم. والعدالة والتشريع للنفس. ولكتهما يختلفان من ناحية أخرى في بعض النقص. وقد كانت هذه الفنون الأربعة مكونة على هذا النحو ويرمي جميعا إلى تحقيق الخير الأعظم للجسم والنفس على السواء. فإن التملق أدرك ذلك بالشئ الغريزي لا بالمعرفة الاستدلالية، وبعد أن انقسم التملق نفسه إلى أربعة أجزاء، وأدرج كل جزء منها تحت الفن الذي يناظره، زعم عندئذ أنه الفن الذي يضع على وجهه قناعه. وهو لا يهتم إطلاقاً بالخير، ولكنه بواسطة جاذبية المادة ينصب فخاً للحماقة التي يخدعها، ويغوز بالاعتبار وهكذا فإن الظهي يزيغ الطب ويتظاهر بمعرفة الأغذية الأكثر ملاءمة. بحيث لو كان على أطفال أو على رجال تعوزهم رجاحة، نعتل كالأطفال أن يحكموا أي من الطبيب أو الطاهي يعرف أحسن من الآخر صفة الأغذية الجيدة والرديئة، فإنه لن يكون أمام الطبيب إلا الموت جوعاً إنني أسمي مثل هذا التضيق بالتملق. وأعتبره شيئا قبيحا يا بولس، لأنني أوجه الحديث إليك، لأنه يتجه إلى اللذة دون أن يعنى بالأحسن. وأقول: أنه ليس بفن، بل هو تجربة. لأنه ليس لديه ما يقدم من أشياء. سبب قائم على طبيعة الأشياء، وبالتالي لا يستتبع أن يربط بينها وبين عللها. ولكن بالنسبة لي فإن لا أسمي تضيق بغير تعليل فثا وإذا كان لديك اعتراضات على هذه النقطة فانا على استعداد للنقاش. وأقرر أن الظهي يقابل إذن مطلب كصورة للتملق الذي يرتدي قناعه. وعلى النحو نفسه يقابل التزوين انثربية الرياضة البدنية. وهو شي - ضار وخادع وحقيير، وغير جدير بالإنسان الحر. وهو يخدع بالمظاهر والألوان والصقل السطحي ونسوجات. وهكذا يؤدي بنا البحث عن الجمال المستعار إلى إهمال الجمال الطبيعي، الذي تكسبه الرياضة البدنية. ولكنني أختصر سأحدثك بلغة الهندسة. وقد نفهمني الآن: إن التزوين بالنسبة للرياضة البدنية كالظهي بالنسبة للتملق. أو بالأحرى أيضا أن السفسطة بالنسبة للتشريع كالتزوين بالنسبة لرياضة البدنية، وإبيان بالنسبة للعدالة كالظهي بالنسبة للتنبؤ. وأكرر أنه إذا اختلفت هذه الأشياء مع ذلك فإنها تختلف من حيث طبيعتها. ولكنها تتقارب من ناحية أخرى، فإن الخضباء والسوفسطائيين يختلط حابلهم ببابلهم. وفي المجال نفسه. وحول الموضوعات نفسها. بحيث لا يعرفون هم أنفسهم ما هي وظيفتهم على وجه الحقيقة، وكذلك

الناس الآخرون فإنهم لا يعرفونها أيضاً. والواقع أنه إذا تركت النفس الجسد يحيا مستقلاً بدلاً من أن تحكمه، وإذا لم تتدخل لتفحص وتميز بين النسيبي وانطباع، وإذا ما لزم الجسد أن يقوم وحده بعمليات التمييز هذه، دون وسيلة للتقدير غير ما تعود به عليه هذه الأشياء من نذرة، فمن نقص يا عزيزي تصنيفات مبدأ أناكساجوراس (وهذه المذاهب مألوفة لديك) انقائل: إن كل الأشياء يختلط فيها الحابل بالنابل، حيث ستختلف شؤون الطب والصحة بشؤون الطهي.

هذا إذن موقف «سقراط» من الخطابة، والموقف نفسه تقريباً، يتردد في محاضرة فيدروس، وفيها يبرر الرفض بحجة أن الخطابة (تجعل الأشياء عينها تبدو صالحة للمدينة في وقت ما، وريئة في وقت آخر) ويجيبه فيدروس: إن لها [الخطابة] قوة وسلطة عظيمة في اللقاءات العامة، فيعقب «سقراط»: [...] يبدو لي أن هناك ثقباً كبيراً وعديدة في نسيجهم

وأياً تكن وجاهة الأسباب التي ذكرها «سقراط» والنزعة العلمية التي اتسم بها تحليله للظاهرة وتفسيره لنشأتها وانتشارها، فإن هناك أسباباً أخرى وقع السكوت عنها. منها ما هو عام منعلز بقدرته الخطابة على المغالطة وعدم بناء مجتمع سليم يحتكم إلى دقيق العلم ونبييل القيم "جاهل يظهر أكثر من العلماء" ومنها ما هو خاص مرجعه إلى تربية «أفلاطون» -ناقل المحاورات ومنشئها- ومشاركته في الحياة السياسية في بلده، فهو يرفض أن تحلل الرذيلة محل الفضيلة، وأن ينتصر الأشرار على الأخيار. أو أن ينتصر الظلم على العدل، وأنبازل على الحق. ولرفض سبب ذاتي جداً مرجعه إلى تأسيس الأكاديمية وتفويق الفلسفة على سائر العلوم والفنون. وسعيه إلى تدريسها ونشرها، وفي المقابل كان السفسطانيون بمهارتهم قادرين على إغواء الشباب واستئراجهم إلى ضرب من النشاط مناقض تماماً لما كان يسعى إليه. لم بصريح «أفلاطون» بهذا الدافع، سكنت عنه وتوسل الجدول وآلياته لإبطال الخطابة والحد من سلطة انبييل.

تثير هذه المحاوره قارئه من جهات ثلاث، مفضية بدورها إلى مسائل ثلاث: تتعلق أولى المسائل بمدى مطابقة صورة الخطيب والسفسطائي في نمط المحاوره الأفلاطونية للصورة المرجعية التاريخية، وآية ذلك أن صورة السفسطائي التي وصلتنا قد رسمها لخدموم ولم تعدلها كتب التاريخ ولا شهادات المؤرخين. وفي وصول إرث السفسطائيين مكتوباً بأقلام خصومهم ما يبعث على إعادة قراءته بل إعادة كتابته لأن الوصف ملتبس بذات صاحبه، والصورة ترد منعكسة على عين رائيهما، والخبر يقدم من جهة راويه. وعلى هذا الأسس، كان سفرطه - النطوق بلسان «أفلاطون» - يرسم صورتهم مقوضاً إياها في الآن نفسه، وكان يدعوهم ليقصصهم. ويحاورهم يدحض أطروحتهم ويتفوق عليهم لقد تكلم السفسطائيون فضاع كلامهم. وتكلم «أفلاطون» فحفظته النصوص ونجا من التلف والضباع، فهل يعزى انتصار العقل على الخطابة والسفسطة إلى إثثار الخطباء والسفسطائيين المنطوق على المكتوب وبينهما عديد الفروق؟

أما ثانية المسائل فكانت في صورة الجدل جارياً في أجناس خطابية تستدعيه وتستلهمه. ذلك أن للخطابة والسفسطة نصيباً من الجدل تستقدمه وتوظفه على نحو من الانحياز. بل إن الممارسة السفسطائية هي التي أنتجت الجدل بوصفه فنّ النقاش في مقام مليء بالتناقضات والمغالطات. يقصد به صاحبه أولاً إلى حسن تدبير الكلام سبيلاً إلى الغلبة والظفر. غير أن «أفلاطون» سخر منهم وتهكم عنهم ووجه إليهم نقداً قاسياً، واستنكر ساليبهم وطرائق تفكيرهم وشكلهم في حسن نواياهم ناسباً إليهم المغالطة والتخليط وغواية الشباب وإغراءهم. ساعياً بذلك إلى تصحيح مسار الجدل وقد رآه انزاح عن الوظائف التي أوكلت إليه في الأصل. هاهنا تتنزل المسألة الثالثة، وهي الغايات التي قصد إليها «أفلاطون» وهو يخرج صورة خصمه على هذا النحو من التشكيل. لقد كانت محاوراته محاولات لإنقاذ اللوغوس من سلطة الإيتوس والبيتوس وحماية التفكير من ضروب المغالطات والتبسيات، وانتصاراً للعقل على الوهم، والعدل على الظلم. والفعل المؤسس لصرح الحكمة واليقين على الانفعال المفضي إلى شحن المشاعر وتغييب الحسن

النقد¹.

هذه تعريفات الجدل وأنواعه مبثوثة في محاورات أفلاطون، منتشرة في تضاعيفها. ويظل رصد الخصائص الفنية للجدل وضرائق استغله في المحاورات عملاً دقيقاً يستوجب نظراً عميقاً في نماذج من تلك المحاورات لاستخلاص طرائق النقاش والإبطان ومعرفة قوتها الإقناعية.

وعلى هذا الأساس، اخترنا المنظر في نماذج دقيقة من تلك المحاورات لاستخلاص سماتها الفنية ورصد طرائق الإقناع والإبطان فيها ووصلها بالشروع الأفلاطوني في معالجة الأقول الإقناعية من جهة تشكلاتها لأحاسيس وخصائصها الفنية وقوتها التأثيرية.

3. محاورات الجمهورية

في الكتاب الأول من الجمهورية: محاورات كان وسقراط قُصِبَ الرُحى فيها، وتناوب على محاورته كلوكون واديامنتوس وبوليمارخوس وسيفالوس وثرسيماخوس وكلايوفون، وكان في المجلس وهو بيت سيفالوس في البيريوس - آخرون صامتون تابعوا سير المحاورات بشوق كبير. ثمثت تعلن بعض الإشارات السردية الواردة في الحوار. ويبدو أن هندسة الفضاء قد ساعدت على التوصل وفتحت، للمحورة أبواباً، يقول سقراط:

”جلسنا على كراس موجودة في الغرفة مرتبة بشكل نصف دائرة كانت بجانبه“ فالشكل نصف الدائري يحقق بين الجامعين نوعاً من الألفة والأنس، ويحملهم في الآن نفسه مسؤولية الكلام فيجعلهم آذاناً صاغية وعتقلاً واعية مدعوة إلى المشاركة دعماً وحقاً، وإثباتاً ونقياً، وإقراراً وإنكاراً. وهي أنشطة لا تنبئها بوضوح عندما

1 للتوسع في هذه الفكرة، يمكن العودة إلى: رشيد الراسي، استفسات في المنطقيات المعاصرة: الموجه التداولي الجدلي نموذجاً، ضمن الحجاج مفهومة ومجالاته: دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010، ج 2، ص 197-253. ينظر كذلك: أحمد يوسف، البلاغة السوفسطائية وفاتحة الحجاج، تهافت المعنى وهباء الحقيقة، ضمن المرجع نفسه، ج 2، ص 1-24.

يواجه أحد القائلين المجدوعة وينتصب أمامهم مثل الإمام في انسجد أو الخليلب على المنبر، فهذا الشكل يفتح باب المناظرة والخطب. بينما يفتح الاجتماع المذكور باب الجدول والنقاش. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن لطريقة الاجتماع دوراً مهماً في تحديد جنس القول ونمط العلاقة بين الحاضرين.

في هذه المحاوره مراحل يمكن تحديدها باعتماد الأطراف المتناوبة على الحوار مع «سقراط». وموضوع القول المستدعى، وطريقة معالجته في الآن نفسه كم يوضحه التحليل التالي:

ننطلق المحاوره بالسرد المدرج في الحوار (سرد محور) نيكشف للمتلقى جملة من المعطيات الحضارية والثقافية تقوم مقام الإطار العام المنهّد لسير المحاوره المؤثر في مضامينها. فينبين المتلقي أن «سقراط» في ذهابه إلى البيريوس مع كوكون بن «ريسطون» كان مدفوعاً برغبتين متكاملتين، هما إقامة الصلوات إلى الآلهة. والرغبة في معرفة أجواء الاحتفال بالعيد، وقد كان المشهد جديداً لديه. وسعاً يقف عليه المتلقي. أن الاجتماع المنعقد في بيت سينفانوس أبو بوليمارخوس. لم يكن مهماً له وإنما كان بدافع الرغبة من جهة بوليمارخوس: الذي رأى «سقراط» وأصحابه فقد أرسل إليهم خادمه يستقبلهم، ويجري بينهم حديث عفوي ومألوف: هو حديث الاستدعاء والاستضافة يجري بين أصدقاء يلتقون بعد غياب. يرغب أحدهم في الحوار ويرغب الثاني عنه: يقول «سقراط»

“أليس هناك مجال لإقناعك فتدعنا نذهب؟”

ويجيب بوليمارخوس إجابة موحية بهم مبدأ من مبادئ التواصل والإقناع هو مبدأ الفهم الإصفا:

“ولكن أنتستطيع إقناعنا إذا رفضنا الاستماع لك؟”

ويتدخل كلوكون لتخليص المحاوره من رفض باب في أجوبة «سقراط»، متيحاً مجال الفناء. يقول بوليمارخوس على وجه الإغراء قصد الاستبقاء:

“نعم ليس هذا فقط بل ستتواصل للاحتفالات بالعيد طيلة الليل. وذلك ما يجب أن ترى بالتأكيد. دعنا نذهب بعد العشاء بقليل ونرى المهرجان سيكون هناك مجموعة من الرجاز الشبان. وستحدث في المواضيع النافعة. انز معنا ولا تنند”.

ويتدخل كلوكون قائلاً:

”سنبقى نزولاً عند رغبتك“.

وهكذا يذهب سقراطه إلى بيت بوليعارخوس ليجد هناك أخاه ليسيلاس وديوثيدياس، ومعهم ثراسيماخوس الكلدوني، وتشامنتايدس البانيوني، وكلايتوفون بن أريستونيموس. وسيفانوس أبو بوليعارخوس. ويتخذ سقراطه وصف سيفانوس طريقاً إلى محاورته. ففي علامات الشيخوخة المرتسمة على وجه الشيخ ومحياه ما يشجع أرسطو؛ على الحديث إليه، لا سيما أن الرجل قد حياه بشوق وكلّمه كلام الغريب يحتاج إلى أنيس يحادثه ويبثّه ما يعتمل في ذهنه ووجدانه.

”حياتي بشوق عندما رأيته قائلاً: ماذا لا تأتي لتراني، يا سقراطه، كما يجب غالباً؟ فلو كنت قادراً على الذهاب لرؤيتك ما سأنتك ذلك. إن تقدم السن يعيقني عن الذهاب إلى المدينة. لهذا يجب أن تأتي غداً إلى البيريوس“.

ويضيف ملتمساً ومؤثلاً

”لا ترفض التماسي. اجعل بيننا ملائكة. واحتفظ بشركتك مع هؤلاء الرجال الشبان، فنحن أصدقاء قدامى. وستكون معكم كما لو كنت في بيتك بالتأكيد“.

ويجد سقراطه في الحديث إلى المسنين متعة. إنسان يستكشف طريق الحياة وما فيه من وعورة انجبال وخطورة الزهاد ويستطلع صورة الإنسان لما توشك شمس حياته على الأفول. وهو موضوع يدرسه المعمرون ولا يعرف عنه إلا فاعلون الشيء الكثير.

وطرافة هذه المحاوره كامنه في انعقادها بين طرفين متباعدين سناً. شاب وشيخ، متفاوتين - في الأصل - خبرة ومعرفه. لذلك تكاد تنحصر هذه المحاوره نحو الوصية لا من جهة طابعها التعليمي وتواتر أساليب الأمر والنهي المفيدتين لتفصح والإرشاد، بل من جهة قوتها التعبيرية انكاشفة عما استقر في أعماق النفس والذهن من مشاعر واقتناعات، يقول سيفانوس:

”سأخبرك يا سقراطه. ما هو شعوري. الرجال في سني يأنف بعضهم بعضاً. نحن الطيور ذوات الرّيش المتشابه، كما يقول المثل القديم. وتدور أحاديثنا

العمّة مع معرفتي الشّخصيين عند لقائنا. لا اقدر أن أكل أو أشرب. باختصار، لقد ولت ملذات الحبّ والشّباب. كان الوقت جيّداً مرّة، ونهب كلّ الآن، لم تعد أحية حياة. (...)»³.

واعترافات الشّيوخ طويلة، تركّزت على موقف المجتمع من الشّيوخ. ولومهم إيّاهم على لامبالاتهم، وضعيّة هذا الثّعور، والإحساس بالهدوء، وما يفضي إليه ضعف الرّغبات الجسديّة واسترخاء قيدها من تأثير. وينتهي إلى أن أخلاق الرّجال وسباعهم هي اسبب الرّئيس في منحهم السّعادة آخر العمر.

يصغي سقراط إلى كلام الشّيوخ بإعجاب واجتذاب، ويسأله عمّا إذا كان الغنى يجنب للمرء بعض الحوساة. وعن النّعمة الأكبر التي يجنيها المرء من الغنى. وفي سؤاليه انتقاد صريح لإصرار بعض الرّجال على قياس كلّ الأشياء بمقياس الثّراء وتعابير الغنى. ويجيب الشّيوخ بأنّ الشّيوخوخة ليست

«بالعبء الخفيف على الرّجل الصّالح الفقير، ولا يستطيع الرّجل السيّء الغنى؛ يمتلك السّلام مع نفسه أبداً».

ويشرح سيفائوس موضحاً.

«دعني أخبرك يا سقراط، عندما يبدأ الرّجل بالتّفكير أن ساعته قد قربت، يدخل الخوف والاهتمام إلى عقله. وهذان لم يكن يملكهما قبل مطلقاً. فتتصص العلّة الآخر وما يتطلّب ذلك من عقاب مآثر سُنعت هذا والتي كنت مرّة مسألة مضحكة بالنّسبة إلى شخص ما، هي لأن مصدر قلق جدّيّ له مع استغكير بكونها حقيقة. إمّا من ضعف في العمر، أو لأنّ يحسّ الخطي باتجاه العالم الآخر، وفيه رؤى أوضح عن هذه الأشياء، ونحتشد الرّيبة والإنذار بالخطر عليه بكثافة. ويبدأ بالتّفكير مليّاً والتّأمّل بالأخطاء التي قد يكون ارتكبها بحقّ الآخرين. وعندما يجد مجموعة خطايا كبيرة سيحله كالطفل بالهلع مرّات عديدة، ويمتئى بالمخاوف المثلّة».

ولا ينجو من هذه الخوف إلّا امرؤ مؤمّل نقيّ السريرة طاهر النّفس، قد قضى حياته صالحاً ومستقيماً، ثم يتورّط في غشّ الآخرين وخداعهم. يمكن له عندئذ أن يغادر الدّنيا وليست عليه ديون مستحقّة للآلّة أو ديون بذمّة لئس. ذلك هو مفهوم العدل في نظره. وتلك هي منزلة الظّالمين.

ههنا يأخذ الحور وجهة السّؤال الفلسفيّ النّاجت في المصطلحات

وانقاهيم: الناظر في حظ الأجوبة من القوة الإقناعية. وهنا أيضا: يغادر سيفانوس المجلس معتذرا: ويذهب لتقديم الأضياع. ويحل ابنه بوليمارخوس (ويسميه «سقراط» (الوريث الشرعي للحوار).

اللقاء الثاني: بين «سقراط» و بوليمارخوس:

ينطلق المشهد الثاني من المحاوره بين «سقراط» وبوليمارخوس من حيث إنتهى المشهد الأول (بين «سقراط» وسيفالوس) يسأل «سقراط» بوليمارخوس - وهو لوريث الطبيعي لسيفلوس - عن موقفه من تعريف أبيه للعدل. وعندما يبدي اقتناعا لعلّ مرجعه إلى إعجاب الأبناء بالأباء وتسليمهم في أغلب الأحيان بما يذهبون إليه، يسأله «سقراط» سؤالاً محرجاً باعثاً على التفكير: إذا سلمنا بأنّ العدل هو إرجاع الديون فهل يمكن لهذا الفعل أن يُنجز بالعدل مرة وبانظلم مرّات؟

وليس السؤال من قبيل التعرف الفكري وإنما هو من صميم عملية التفكير. يضرب «سقراط» على ذلك مثلاً:

«نفترض صديقاً أودعني سلاحاً ثم طلب مني عندما لم يكن بكامل قواه العقلية أن أعيده: أوجب أن أرجعه إليه؟ لا أحد يقدر أن يقول بأنه يجب: أو أنني سأكون على حق، إذا فعلت ذلك أكثر من قونهم بأنني يجب أن أتركه الحقيقية دائماً».

وانغاية من هذا الافتراض الانتهاء إلى أن تعريف العدل على هذا النحو ليس تعريفاً صحيحاً. وقد سار بينهما على نحو مخصوص، نبض فيه «سقراط» بالنسؤان ومحاوره بالجزاب. وهي الطريقة التي كثيراً ما يتخبرها «سقراط» في المحاوره لما تنهض به من وظائف: ولأن «سقراط» لا يطرح أسئلة عديدة بل يصوغ سؤالاً واحداً يجزّته عنى مراحل، يجعله في شكل مقدمات متتالية، يدعمها بأمثلة قوية ملزمة تبدد الشك، ثم يستخلص منها نتيجة أو نتائج لا يجد الخصم الموافق على المقدّمت بدءاً من أن تُسلم النتيجة انتي كثيراً ما تخاف الرأي الذي انطلق منه.

إنّ النظر في مسار المحاوره بين «سقراط» وبوليمارخوس كفيل بتوضيح وجوه لقاء السؤال وكيفيات اجواب وكشف طرائق الإقناع. وما كان محاور «سقراط» أكثر ما يظهر مسلماً. فقد ارتأينا وضع أقواله بين معقوفين يتضمنان طريقة

الجواب:

- 1 الوديعة دين يجب ردّه [تسليم]
 - 2 لا ترجع الوديعة إذا كان الشخص الذي يطلبها ليس في كامل قواه العقلية [تسليم]
 - 3 إذا كان دفع الدين هو العدل فإن هذه الحالة لا تضمن العدل [تسليم]
- يصوغ سقراط أسئلته صياغة قياسية إضمارية، قائمة على إيراد مقدمتين أو أكثر، تترتب عليهما نتيجة لازمة:
- مقدمة أولى: قائمة على تعريف العدل بوصفه وديعة وجب ردّها أو ديناً وجب دفعه.
 - مقدمة ثانية: تُفيد استثناء يخلّ بقاعدة تعميم الحكم، ذلك أنّ الودائع لا ترجع إلى أصحابها متى استُشعر خطر ما آت من جهة ما يمكن أن يفضي إليه إرجاع الوديعة من أذى يحدث بلاء يحلّ.
 - النتيجة: إذا ما اعتبرنا هذه الحالة بطل تعريف العدل على ذلك النحو، فكانت الحاجة إلى إعادة التعريف. ومن صنب هذه القضية نتولد قضية ثانية مغنّية إلى تعريف جديد:
- 4 إذا كان إرجاع الوديعة مؤدياً إلى إيذاء المسلّم فهل نعيد إلى الأعداء كلّ ما استلمناه؟ [يجيب بوليمارخوس: سنعيد كلّ شيء استذناه بالتأكد.
 - العدو عددين لعدوّ: يستحقّ الشرّ]
 - 5 العدل إعطاء كلّ إنسان ما يناسبه [تسليم]
 - 6 الطبّ ماذا يعطي ولن؟ [يجيب بوليمارخوس: يعطي العقاقير للجسم البشري]
 - 7 ولطهي؟ [يجيب بوليمارخوس: التّوبل للأكل]
 - 8 وما الذي يعطيه العدل؟ ولن؟ [يجيب بوليمارخوس: العدل هو صنع الخير للأصدقاء والشرّ للأعداء]
 - 9 إذن صنع الخير للأصدقاء والشرّ للأعداء [تسليم]

في هذا انقطع من المحاور تعريفان للعدل أحدهما عام (العدل إعطاء كلّ إنسان ما يناسبه) وثانيهما أدقّ من الأوّل (العدل هو صنع الخير للأصدقاء والشرّ للأعداء) وآية الانتفاذ من نعم إلى الخاصّ تمت بواسطة القياس التّمثيلي الذي

نهض بوظيفتين متكاملتين: أولاهما تعليلية متمثلة في تقريب المعنى البعيد وتجسيد المعنى المجرد؛ وثانيتها استدراجية غرضها دفع مسر التفكير إلى نهاية يدرك من خلالها الطرف المحاور أن تفكيره بم يكن سليماً. وهو ما يمكن تبينه في السؤال التالي، وهو سؤال أفضت إليه النتيجة السابقة:

- 10 ومن القدر على صنع الخير لأصدقائه والأذى لأعدائه فيما يتعلق بالمرض وبالصحة؟ [يجيب بوليمارخوس: الطبيب]
- 11 وفي رحنة بحرية وسط أخطار البحر؟ [يجيب بوليمارخوس: الرّبان]
- 12 وم نوع الأعمال أو بالنظر لأية نتيجة يكون الرجل العادل أكثر قدرة على صنع الأذى لعدوه أو منح المنفعة لأصدقائه؟ [يجيب بوليمارخوس: في الذهاب إلى الحرب وفي صنع التحالفات]
- 13 وعندما يكون الرجل معافى فلا حاجة للطبيب؟ [تسلم]
14. لا يصلح استعمال العدل إذن وقت السلام؟ [تسلم]

ينهض القياس التمثيلي، في هذا المقطع بالوظيفتين السابقتين، غير أن الوظيفة الاستدراجية فيه أبين وأوضح. ومرجع ذلك إلى الخطّة التي اعتمدها «سقراط» المتمثلة في اقتياد محاوره تدريجياً إلى تبين ما في تفكيره من وجوه الخطأ والتقصير. فالتقول إن العدل في محاربة الأعداء ينطوي على معنى ضمني يلزم به «سقراط» محاوره فلا يجد مناصاً من الاعتراف والتسليم. وعندئذ يتغير مجرى التفكير.

15. هل تعتقد أن العدل يمكن استعماله وقت السلم كما احرب؟ [تسلم]
- 16 كالزراعة لتحصيل الذرة؟ [تسلم]
- 17 أو كصناعة الأحذية لاكتساب الأحذية؟ [تسلم]
18. وما الخدمة المشابهة التي تقول بأن العدل يقدر على استخلاصها وتقدير على مساعدتنا لاكتساب وقت السلم؟ [يجيب بوليمارخوس: صنع الاتفاقات]
- 19 الاتفاقات هي المشاركة؟ [تسلم]
- 20 وهل الرجل العادل أم اللاعب الحاذق أكثر نفعاً أو أفضل شريكاً في لعبة الداما؟ [يجيب بوليمارخوس: اللاعب الحاذق]
- 21 وفي صف أحجار الآجر والأحجار، الرجل العادل أم البناء؟ [يجيب

بوليمارخوس: البناء]

22. إذن في أي نوع من أنواع المشاركة يكون الرجل العادل أفضل شريكاً من

البناء ولاعب القيتارة؟ [يجيب بوليمارخوس: أفترض في شراكة المال]

23. عندما يعقد الشركاء العزّة لشراء أو بيع حصان (هكذا). فالخبير

بالأحصنة هو الأفضل؟ أليس كذلك؟ [تسليم]

24. وعند شراء باخرة، نجار السفن أم القبطان؟ [يجيب بوليمارخوس: نجار

السفن]

25. وماذا يكون الاستعمال المشترك للفضة وانذهب. وفي أيّهم يكون العادل

مفضلاً على الشركاء الآخرين؟ [يجيب بوليمارخوس: عندما تريد إبقاء

الوديعة آمنة]

26. يعني عندما لا تستعمل الدراهم بل تخبئها؟ [تسليم]

27. كأنك تقول العدل يكون نافعا عندما يكون المال مراقباً وعديم الجدوى؟

[تسليم]

28. وعندما تريد الحفاظ على منزل التشذيب آمنة. حينها يكون لعدل

نافعا للرجل إفرادياً أو في اتحادهم. لكن عندما تريد استعماله فالغنّ لمن

يشذب الكرمة؟ [تسليم]

29. وعندما تريد الاحتفاظ بنترس أو القيتارة ولا تستعملهما ستقول إن العدل

يكون نافعا. ولكن عندما تريد استعمالهما فغنّ الجندي أو الموسيقي؟

[تسليم]

30. وهكذا كلّ الأشياء الأخرى، العدل يكون نافعا عندما تكون عديمة

الجدوى. وعديمة الجدوى عندما تكون نافعة [يجيب بوليمارخوس:

إن الاستنتاج كذلك]

31. لا يسوي العدل إذن شيئاً إذا تعامل مع الأشياء عديمة الجدوى [تسليم]

تسير المحاور إلى هدف هو إيضاح جواب المحاور الذي بدأنا عمق ظاهر

ودقة بديّة (العدل إبقاء الوديعة آمنة). وقد تمّ تفويض هذا الرأي بواسطة لقياس

انتمثيلي الذي لا يستمدّ قوّته من العلاقة القائمة بين (أ) و(ب) لإنتاج (ج) بل من

العلاقة القائمة بين (أ) في علاقتها بـ (ب) التي توازينا (ج) في علاقتها بـ (د):

(أ) ب - ج - د] وهذا الشكل قادر على تنفيق ما هو مختلف فيه غير مسلم به

في البدء. لذلك بدت النتيجة غريبة فكأننا نقول (العدل يكون نافعا عندما يكون

عديم النفع أو الجدوى) يختص «سقراط» إلى هذه النتيجة التي فاجأت صاحبها غير أنه تسلمها خضعا لمنطق التفكير الذي سارت عليه المحاوره. وهنا تتجلى قدرة القياس الإقناعية وقوته الإلزامية. لذلك ينقض «سقراط» هذه النتيجة التي ساعد محاوره على الوصول إليها. فالجدد من هذه الجهة دفع الخصم إلى اكتشاف تناقضه لغياب الدقة وتسارعه في تحديد المفاهيم وعدم أخذه سائر المعطيات بعين الاعتبار. ولكن الإبطان لا يعطل مسار التفكير وإنما يقده من جديد بحثا عن العلة ورصدا للعناصر الغائبة؛ تلك التي لم ينتبه إليها الذهن في عملية البحث وصوغ المفاهيم.

32. إن القادر على تسديد ضربة ممتازة في صراع الملاكمة وفي أي نوع آخر من

الحرب، أليس بقادر على رد تلك الضربة أيضا؟ [تسليم]

33. البائع في إعطاء الحماية ضد المرض يكون القادر الأفضل على زرعها

بدون أن يراقب؟ [تسليم]

34. ويكون حارس المعسكر الجيد هو القادر على اكتشاف مخططات العدو

واحباط أعماله؟ [تسليم]

35. الذي يكون حارسا جيدا إذن لأي شيء يكون لصا جيدا؟ [تسليم]

أفترضه مستنتجا

36. وإذا كان الرجل العادل كفوا في حفظ اندراهم فهو كفو في سرقتهما؟

[تسليم: هذا ما تضمنته المحاوره]

37. أصبح الرجل العادل بعد كمال هذا نوعا من السارق، والعدل هو السرقة

[اعتراض بوليمارخوس: لا ليس ذلك بالتأكيد. العدل نفع للأصدقاء

مضر للأعداء]

ينهض القياس التمثيلي في هذا المقطع بدور المنطق ما كان من الآراء خلافا

والنباغت على قبول ما كان من النتائج غريبا. فالتقول إن العدل هو السرقة وإن

العادل هو السارق هو تعريف خاطئ لا يحتاج في الأصل إلى عملية استدلال لبيان

تهافته، غير أن «سقراط» يسلك هذا المسلك مجازيا بمنطق محاوره، مسلما على

سبيل الافتراض بمقدماته، حتى يبين له ما تفضي إليه المنطقات الخاطئة من

وخيم النتائج. لذلك يظهر محاور «سقراط» معترض هذه أسرة اعتراضين أحدهما

ضمني (هذا ما تضمنته المحاوره) وثانيهما صريح (لا ليس ذلك بالتأكيد). وفي هذا

الانتقال من القبول والتسليم إلى الترفُّض والاعتراض ما يؤكد قوَّة الطريقة التي سلكها سقراط، وقدرتها على تغيير المواقف والآراء وذلك بنقل المحاور من مستوى أول إلى مستوى ثانٍ في التفكير.

38 هل تعني بالأصدقاء والأعداء أولئك الذين هم حقاً كذلك أو يبدو كذلك؟
إتسليم. بالتأكيد يحبُّ الرجل من يعتقد أنَّه أخيار ويكره من يعتقد أنَّهم أشرار]

39 لكنَّ إنَّاس يخطئون بشأن الخير وأشر فأنعزف من ليسوا أخياراً يتراءون كذلك والعكس بالعكس؟ [إتسليم]

40 سيعادون الأخيار إذن ويضادون الأشرار؟ [إتسليم]

41 ويكونون محقِّين في عمل الخير للأشرار والأشر للأخيار؟ [إتسليم]

42 ولكنَّ الأخيار هم العادلون ولم يفعلوا الظلم؟ [إتسليم]

43 العدل إذن طبقاً لحوارك إيذاء أولئك الذين لا يفعلون الخطأ؟ [اعتراض بونيمارخوس. لا يا سقراط، انبداً بالأخلاقي]

مما يميز لمحاور الأفلاطونية تناسل الأسئلة وتحوُّل الجواب إلى سؤال جديد. ومن هذه الجهة يكون الجدال رديفاً للفلسفة بوصفها لقاء السؤال والمخصب للذهن الناقد الساند من الاعتقادات والآراء. فقد تقدَّم في المحاور تعريف العدل بأنَّه فعلٌ لخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء. يستعيد سقراط هذا التعريف تذكيراً والزاماً. ويتحقَّق الغرض بتسليم محاوره. وهي مرحلة مؤسَّسة لسؤال لاحق متمثِّل في تعريف (الصديق) و(العَدُو). والأمر مهمُّ متى نُظر فيه من جهة التعبير المعتمدة في تصنيف البشر إلى أصدقاء وأعداء. لا سيَّما أنَّ معرفة الحسية خادعة وعامة البشر يستندون في تأسيس أحكامهم إلى ما تحصله الحواس. لذلك كثيراً ما يحصل خطأ التقدير لتعدد الأقنعة وعدم مطابقة الباطن للظاهر. وتترتب على ذلك إيذاء إلى من هو في حقيقة الأمر صديق. ومكافأة من هو في الأصل عدوٌّ لدود. ينبِّه سقراط محاوره إلى هذا المعطى (لكن انظر العقبة...) ويكشف عن النتيجة التي ينهي إليها هذا الضرب من التفكير (إذا طبقنا هذه القعدة نكون قد فعلنا العكس مطلقاً). وعند اكتشاف الخطأ تكون إعادة التعريف: يتفطن المحاور إلى الخُصم فيسعى إلى تصحيحه. كان بإمكان سقراط أن يعفيه من هذا الإرهاق الفكري غير أنه نهض في أغلب المحاور بدور السائل فكان يسأل لا يني عن إعادة التخلُّص في ما يستقر من مفاهيم، دافعاً محاوره إلى إعادة التعريف، مشجعاً إيَّاه

على بذل الجهد فصد تدارك النقص وتلافي الخطأ. ومن هذه الجهة يكسب الجدل مهارة التفكير والارتياض على بناء المفاهيم ومقارعة الرأي بالرأي وتحليل الأفكار والدّهاب بها إلى أقصى ما يمكن أن تذهب إليه.

44. افترض أن العدل هو فعل الخير للعداء والأذى للظلم؟ [تسليم]
45. لكن انظر العاقبة: رجال عديدون أخطأوا في الحكم على رفاقهم ولهم في المقابل أعداء أخيار ويجب نفعهم. إذا ثبتنا هذه القاعدة نكون قد فعلنا العكس مطلقاً. مراجعة مسار التفكير: أعتقد أنه من الأفضل إصلاح الخطأ بتعريف (العدو) و(الصديق).
46. ما هو التعريف؟ [التذكير بالتعريف السابق: لقد سلمنا بأن العدو هو من يتراعى أو من يعتقد بأنه خير]
47. وكيف تقدر على تصحيح الخطأ؟ تصحيح لخطأ: الصديق هو الذي يكون كما يتراعى بأنه خير. وكذلك العدو
48. تعني بأن الأخيار أصدقاؤنا والأشرار أعداؤنا؟ [تسليم]
49. إذن يكون عمل الخير عدلاً لأصدقائنا عندما يكونون أخياراً. والأذى لأعدائنا عندما يكونون أشراراً؟ [تسليم]

ينتهي هذا المقطع من المحاوراة إلى نتيجة تبدو طبيعية ومقبولة يصوغها سقراطه بأسؤال ويتسلمها من محاوره بالموافقة والقبول. مدار هذه النتيجة - التي ستصبح مقدمة لمسار استنتاجي جديد - على فعل الخير للأخيار وفعل الشر للأشرار. أي العدو في الثواب والعقاب. غير أن المنطلقات الكبرى الموجهة للفكر الأفلاطوني تترك في مسار المحاوراة فتدفع الطرف المحاور إلى التفكير في قيمة انعدن مقارنة بالظلم، لأنّ انظم أياً يكره مآتاه ومقامه. هو في نظره، فعل رذيل. وهنا ينهض الجدل بوظيفة جديدة تتجلى في لاحق مقاطع المحاوراة:

50. لكن أيجب على العادل إيذاء أي شخص بأي حال؟ [جوابه محددة. يجب أن يؤذي هؤلاء الخبيثاء الأعداء بدون شك]
51. أنت تحسن الأحصنة المؤداة أم تفسد؟ [يجيب بوليمارخوس: تفسد]
52. تفسد، يقال ذلك في النوعية الجيدة للأحصنة وليس للكلاب؟ [تسليم]
53. أو لا يفسد الرجال المزدنون في ذلك الذي يكون الفضيلة؟ [تسليم]
54. والفضيلة الأساسية تكون العدالة؟ [تسليم]

٥٥. إذن بما صديقي يصبح الرجال المؤذون أكثر ظلماً بالضرورة [قبول النتيجة]

٥٦. ولكن هل يقدر الموسيقي بفنّه أن يجعل الرجال غير موسيقيين؟ [الإجابة باغثي]

٥٧. هل يستطيع سائس الخيل بفنّه جعلهم سائسي خيل فسدin؟ [الإجابة بالنقي]

٥٨. وهل يستطيع العادل أن يجعل الرجال ظالمين بانهل؟ هل يقدر الخير أن يجعلهم شراراً بالفضيلة؟ [الإجابة بالنقي. لفاضع: مستحيل]

٥٩. ولا يكون تأثير الخير: بل ضده. سبب الضرر؟ [تسليم]

٦٠. والرجى العادل يكون الخير؟ [تسليم]

٦١. ولا يؤدي لرجى العادل أحد: صديقاً أو عدواً، بل ذلك فعل لضد أي الظالم [تسليم]

٦٢. إذن، إيذاء الآخرين لا يمكن أن يكون عدلاً [تسليم]

يعتمد «سقراط» تقنية التمثيل من جديد. فيعقد علاقة بين التظير والتظير وقيس المثل على المثل. ويعتمد سؤال التخيير:

«انتقسن الأحصنة المذابة أه نمدن» وهو سؤال مفتوح من جهة تغييره لجملة من المكنات المرفوعة في الخطاب. ويتوسل سؤال التخيير والإثبات (ولكن هل يقدر الموسيقي بفنّه أن يجعل الرجال غير موسيقيين؟»
و قوله:

«ولا يكون تأثير الخير. بل ضده. سبب الضرر»

لينتهي إلى أن فعل الإيذاء ليس عدلاً

«إن. إيذاء الآخرين لا يمكن أن يكون عدلاً».

وبذلك يساهم «أفلاطون» -عنى لسان «سقراط»- في تشييد صرح المدينة فيعطف النفوس على جميل القيم ويحبب إليها الفضائل بواسطة الجدل وبتقنية السؤال. من شأن هذه النتيجة أن تغلق المحاور فقد استوفت أبعادها تعريفاً وتحليلاً ومناقشة ودحوا وإبطالاً... ولكن من الأجوبة يتوالت السؤال.

٦٣. نعم. وإذا نقض لتعريف على العدل وانفعل العادل فما التعريف الذي

تستطيع أن تقدمه؟

يتحدد مقصد المحاوره على أساس النتيجة الكبرى التي تنتهي إليها. سقراط وهي أن العدل هو عدم إيذاء الآخرين. وتفهم هذه النتيجة في ضوء تعريفات سابقة لعدل. هي بمنزلة النتائج الخاطئة التي أخفى إنيها تحليل سقراط، لرأي محاوره بغية إبراز تماثله. وهي نتائج ملزمة متى نزلناها في مسار القياس القائم على إيراد مفذمتين أو أكثر لاستخلاص النتيجة. من شأن هذه النتائج أن تثير المتلقي لحظة النظر فيها لغرابتها غير أن إدراجها في سياقها من المحاوره ووصلها بعملية التفكير المنطقي تقدم على القياس كغيل بتبديد تلك الغرابة لأن ما استخلص من نتائج إنما هو مقترن بالفكرة الخاصة التي تأسس عليها التحليل (العدل هو دفع الديون). لذلك عرّف العدل تعريفات مناقضة ومختلفة:

العدل عدم دفع الديون (في بعديها المادي وليتافيزيقي) إذ توجد حالات مانعة.

- العدل إعطاء كل إنسان ما يناسبه.
- العدل يكون دفعا عندما يكون عديم الجدرى.
- انرجل العادل سارق وانعدل هو السرقة.
- العدل إيذاء أولئك الذين لا يفعلون الخطأ.
- اعدل هو فعل الخير للعادل والأذى للظالم.
- يكون عمل الخير عدلاً لأصدقائنا عندما يكونون أخطاراً، ولأذى لأعدائنا عندما يكونون أشراراً

وبفضل هذا المسار التحليلي أمكن نقل المحاور من مستوى أول في التفكير (الافتناع والنووق) إلى مستوى ثان عدل فيه عن اقتناعه السابق وسلم بالتعريف الجديد تسليم من انكشفت له وجوه الخطأ في آرائه وأفكره وتجنست نه وجوه الصواب في تفكير محاوره. تتبين هذا في تسليمه بسائر المقدمات ولتزامه بما ترتب عليها من نتائج.

من شأن هذه الطريقة في التفكير أن تصور انفكر عن الوقوع في الخطأ وتساعد على تعرف الحقائق وتعالج الفهم الناسد وتدفع إلى استنتاج مدركات

جديدة. وهي -باعتقادها أُمّية محسوسة- تنقل المفهوم المجرد إلى الذهن مثلما تسعد على استنباط المعاني المجردة من ضواهر الأشياء المدركة بالحس. قد تبدو الأسئلة متباعدة ويبدو نصر المحاوره مفككاً لا ينتظمه إلا السؤال، غير أن نعام النظر يكشف عما فيها من انسجام يحققه استخلاص المعنى الكلّي من انجزثيات المتشابهة: أو إدراك الكلّيات بالنظر في الجزئيات، في حركة ذهنيّة قائمة على الاستقراء وقياس الأشباه والتقاطثر، واستنباط المغايل واستدعاء التقيض. وسائر أنشطة الجمع والتفريق والتحليل والتركيب، ووصل الظواهر بأسبابها. وهي ضروب من النشاط العقليّ يجليها الجدل بوصفه فنّ مناقشة الآراء ودحض الأروحات وتنبية المحاور على جواب أغفلها. والزائد بما يترتب على سنوكه منهجاً مخصوص من مناهج التفكير. وبفضل الجدل أمكن تحويل المطلوب نتيجة فإذا القضية المدعوية ينتجها القياس الباعث على القبول والتسليم إذ ليس لمن قبل المقدمات غير الإقرار بالنتائج لأنّ نتيجة القياس متنسنة في المقدمات.

ولعلّ أهم ما يلفت النظر في أساليب الجدل في هذه المحاوره كثرة اعتماد التمثيل، والتمثيل في الأصل لا بهب اليقين بل يرجح الظن والإمكان. فهو من هذه الجهة ناجع في مجال سياسة والأخلاق وفي سائر مجالات الحياة وأنشطة الإنسان. تلك التي يعول فيها على الضنّ الراجح لأنّ العقلّيات المحضة تستغني عن طريقة التمثيل.

ومما يستوقف النظر في هذه المحاوره هو حضور الطرف المحاور له سطره، غالباً في وضع التسليم، إذ قلما بدأ معانداً متعنّداً أو سانداً عن الواضحات أو مغاظاً بالسؤال. بل إنه كثيراً ما يعترف بعفوته وينهض من سباته ويسلم بما أفضى إليه مسار التفكير، منتقداً عما ورثه من خاطئ الاعتقادات والآراء التي لم توضع موضع البحث والاختبار. أمّا سقراطه فكثيراً ما كان ينتمسر التعريف من محوره ويسوق أمثلة يدفعه بها إلى صوغ تعريف دقيق جامع. ويستدرج محاوره لينظر منه بجواب عن سؤاله الذي ألقاه في أول اللقاء من دون أن يصرح برأيه في الموضوع، كان يفعل ذلك مدفوعاً برغبة بادية إلى إضعاف اعتقاد محاوره ومن ثمة إلى إبطال رأيه وتقويض أطروحاته، فهن الجدل بهذا المعنى فنّ تقويض الأطروحات وإبطال الآراء؟

إنّ البحث في المعرفة عند سقراط، قائم على البحث في طرق الوصول إليهم.

ومشروط بسلامة المسالك المؤمنة نها. وفي هذا السياق انتهى في البحث نهجاً مخصوصاً قنماً على جملة من الطرائق الإقناعية والعمليات الذهنية التي يستتطلبها الجدل وينخصها مصطلح التوليد (la maïeutique). من هذه الطرائق تصنع الجهل: وتقبّل أقوال الخصم على وجه الافتراض. وإلقاء الأسئلة: وتحويل الجواب سؤالاً جديداً، وعرض الشكوك. ولظهور في مثله الباحث الحائر يطلب يقيناً يبدد آلام شكوكه وظنونه وينشد إفادة تزيى من ذهنه فراغاً معرفياً. غير أنه -وهو يفعل ذلك- يكشف عما في أقوال محاوريه من تناقض ويستدرجهم إلى الإقرار بجهلهم وخطئهم، ويتخذ أقوالهم حجة عليهم تبطل ما ذهبوا إليه. وكثيراً ما تقف المحاورة عند دحض الأطروحات وإبراز تهافتها من جوانب شتى. فهل الإبطال منتهى غايته؟

لا شك في أن الإبطال مرحلة ضرورية في البحث لا سيما إذا امتلأ البحث بالأخطاء ووسم بالتناقض ونُبي على ما هو خلاقي. ههنا تكون للتقويض وظيفة تأسيسية تتمثلة في تخليص العقول من الأوهام والنعيم الزائف سبيلاً إلى إعدادها لقبول الحقائق. كالأرض المنقولة أعشاباً ضارة وأشجاراً غير مثمرة، تُحرث وتقلب ظهراً لبطن لتصبح بعد المزرع منجحة ولوداً.

كيف يتم هذا؟

لا يقترح سقراط في المحاورة رأياً ولا يحمل تصوّراً مثاليّاً يدعو الآخر إليه، ولا ينهج أساليب الأمر والنهي والحث والإرشاد كما يفعل النوعان والخطباء. وإنما هو يستدرج المحاورين وهم لا يشعرون، يساعدهم بالأسئلة الملزمة والأمثلة الموضحة والاعتراضات المرتبة فإذا هم قد استكشفوا الحق انكاس في أنفسهم واستخرجوه بفكرهم. وكان فضله لا يجاوز مساعدة الآخرين على استخراج ما هو كامن فيهم. مثله في ذلك مثل امرأة الحامل تساعد القابلة على وضع المولود الجديد. ذلك هو منهج التوليد، والمقصود به استخراج الحق من النفس. وكان سقراط يقول في هذا المعنى إنه يزاود صناعة أمه. وكانت قابلة. إلا

أنه يولد نفوس الرجال بدل الأجسام¹.

كذا هو المنهج السقراطي. قوامه التثوير والتأسيس: تطهير النفوس والأذهان بما ترسخ فيها من الوهم والزيف الآتيين من سوء التربية والافتقار إلى التجربة. ثم تكون مرحلة التأسيس. ولها منطلقات وضوابط ومبررات. منها الاجتهاد في حد الألفاظ والمعاني حداً جامعاً منعاً وتخليصها من الاختلاط والاشتراك لئلا يذر للنفس طنينين منفذاً للمغالطة. ومنها التصنيف والتقسيم. واكتساب الحد بالاستقراء وتركيب الحيات بالحد. (وبفضل ذلك غير روح العلم تغييراً ثانياً)².

هذا المنهج انقائم على التقليد؛ يُعرف باسم الديالكتيك أو الجدل. ووجه التسمية آت من جهة تناول الأفكار بالتحليل التقدي والمواجهة والاعتراض لاكتشاف ما فيها من تناقض. وصورته الإجرائية متمثلة في تسلّم قول الخصم المحاور على وجه الافتراض لاستنباط ما يترتب عليه من نتائج ملزمة يقر بها الخصم. قرأاً ومن ثم يتحقق من صحتها ويصححها أو يعدل عنها. غير أن بعض الباحثين يرى أن «سقراط» -وهو يناقش تلك الفرضيات- لم يضع نظرية يثبت بها أن هذه الفروض قضايا واضحة بذاتها أو بديهيات وإنما كانت هذه الفروض مجرد مسلّمات يتفق عليها الطرفان ولم يكن «سقراط» يعنى بالتحقق من صحة

1 «ميرة حسني مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها. دار قباء للطباعة والنشر القاهرة. طبعة جديدة 1998 ص 143. شرح أفلاطون المعنى المقصود بهذا الحوليد السقراطي حين كان يحدد عرض نظريته في المعرفة. وذلك في محاوره (ثباتينوس) يقول نيانيوس: اعلم يا سقراط أنني قد حاولت مراراً ذلك الاختبار الذي قد أدتني إليه أسئلتك وتكثرتي للأسف لم أقنع بك الإجابات التي توخست إتيها كما لم أجد في الإجابات التي سمعتها الدقة التي تطلبها. وأنتي لم أتخلص بعد من عذاب البحث. ويقول سقراط: إنك لتتعب بالأم لاخذ لا بالفراغ يا صديقي. ثم نسع ما يقال عني.. من أنني ابن قابلة من أمهر وأعظم المقابلات (فيذريت) وأنتي أدرس نفس هذه الحنة؟

2 محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المنعم، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضرة للنشر والطباعة، طنت، (د. ت.)، ص 140 وينظر أيضاً:

VICTOR GÖRNSCHWIDT. Les dialogues de Platon, n 29

في حديثه عن حوار التشكيك والاحراج (Le dialogue anacréontique) الهدف في مرحلة أولى إلى تنقية النفوس والأذهان من المعارف الخاصة دون أن يفرض على حل المسألة الخلافية

الفروض أو ما يترتب عليها بالتجربة أو بالملاحظة ولكنه كان - إذا أثبتت حولها الشكوك - يكتفي بالبحث عن مقدمة أخرى أو عن فرض سابق عليها تستمد منه¹ ومن شأن هذه الملاحظة أن تبعث على التساؤل عما إذا كان، سقراطه يعنى حقاً بالتعريف لنظري كما يقول أرسطو، أم كن يسعى إلى أن يبين لمحاورة قصور معرفته فيضطر حينئذ إلى الاعتراف بحله. وينتهي سقراط على هذا النحو إلى أن الجميع لا يعرفون حقيقة ما يدعون².

هذه خصائص الجدل ووظائفه في الكتاب الأول من الجمهورية. وبالرغم من القواسم المشتركة بين المحاورات الأفلاطونية لا سيما في ضائق الاستدراج والسائب الإقناع وكيفيات إبطال الأطروحات فإن تحليل أنموذج واحد لا يسمح بتعميم الحكم ونشر الخصائص على سائر المحاورات. لذلك يبقي البحث مفتوحاً ينتظر من يقرء بابه ليعرف قابـه ويتسلم جوابه. ولعل غياب الضمانينة والسكون في نهاية هذه المحاوراة والماعها بإمكان مواصلة لبحث من جهة ثانية وفي أفق جديد مما يفتح أبداً أفق التسأل.

1 أبيدة حلي مصر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص 145.

2 المرجع نفسه، ص 142.

الفصل الثاني

أنموذج المناقشة الجدلية الأرسطية

ننظر، في هذا الفصل، في المجادة أو المناقشة الجدلية بوصفها ضرباً من ضروب الأقاويل الحجاجية التي تناوئها¹، أرسطو، بالتحليل والتفنير، لغاية الوقوف على مقوماتها، ومميزاتها، وطرائق انهارتها فيها والارتياض عليها. وتحقق هذا²، نطلب مشروع بدءاً بتنزيل كتاب الجدل في سياقه وتبيين منزلته من سائر كتب المنطق الأرسطي.

يعدّ كتاب الطوبيقا (Topiques) (المواضع أو الجدل) خامس قسم من أقسام المنطق الأرسطي. وهو كتاب يتألف من ثمانية مقالات تتفاوت فصولها عدداً وحجماً³. وقد ترجمه العرب بكتاب «الجدل»². من هذه الكتب أربعة تبحث في صورة القياس وأربعة تبحث في مادته³. وإذا كان المنطقة العرب - فيما يذكر

1 ابن سينا، الشفاء، تصدير طه حسين، مراجعة إبراهيم سكون، نشر وزارة المعارف، العمومية، الطبعة الأميرية الفعرة، 1952، ص 44

2 يرى ابن سينا أن الخدب (ليس كله نظراً في المواضع، بل ذلك أكثر أجزائه. وفيه نظر يتندّم المواضع، لكن عمدة ما فيه وأكثره هو الموضع. وسائر ذلك إنما يقال في كيفية اكتساب الموضع. أو في كيفية استعماله لموضع. وقد يسمى كتاب باسم الغائب من أجزائه. أخذاً من مقدار الخدب، واستيلاء على غرض الكتاب). ينظر ابن سينا، الشفاء، ص 42

3 يذكر ابن خلدون في فصر علم المنطق من المقدمة، أن كتب المنطق ثمانية: الأول في الأجندس العائية التي ينتهي إليها تجريد المحسوسات وهي التي لبر فوقها جنس ويسمى كتاب المقولات. والثاني في انقضاء التصديقية وأصنافها ويسمى كتاب العبارة. والثالث في القياس وصورة إنتاج على الإطلاق ويسمى كتاب القياس وهذا آخر النظر من حيث الصورة. ثم الرابع كتاب البرهان وهو النظر في القياس المنتج ليقين وكيف يجب أن تكون عقدهاته يقينية ويختص

إبراهيم مذكور في مقدمة كتاب الشفاء لابن سينا¹ - قد درجوا على تقسيم المنطق إلى تسعة أقسام متدرجة ومتلاحقة² فإن من المترجمين المعاصرين من أمثال «تريكوند

بشروط أخرى لإفادة اثنين مذكورة فيه مثل كونها ثالثة وأولية وغير ذلك وفي هذا الكتاب الخلاه في المعرفات والحدود إذ المطلوب فيها إنما هو اثبتين عوجوب المطابقة بين الحد والمحدود لا يحتفل غيره فذلك ختمت عند انتقائين بهذا الكذب. والخامس كتب الجدول وهو القياس المفيد قطع المشاغب وإفحام الخصم ود يجب أن يستعمل فيه من مسهورات ويختص أيضاً من جهة إفادته لهذا الغرض بشروط أخرى من حيث إفادته بهذا الغرض وهي مذكورة هناك. وفي هذا الكتاب يذكر الموضع التي يستنبط منها صاحب القياس قياس. وفيه عكوس القضايا. والسادس كتاب السفسطة وهو القياس الذي يفيد خلاف الحق وبالمقابل به المسائل صاحبه وهو فاسد وهذا إنما كتب ليعرف به القياس العادلي فيحذر منه والسابع كتب الخطابة وهو القياس المفيد ترغيب الجدهور وحملهم على انفراد عنهم وما يجب أن يستعمل في ذلك من المقالات. والثامن كتاب الشعر وهو القياس الذي يفيد التثليل والتشبيه خاصة للإقبال على الشيء أو النقرة منه وما يجب أن يستعمل فيه من النفسانيات الخيالية وقد صنف ابن خلدون كتب المنطق الأرسطي صنفين: صنفاً يبحث في صورة القياس وسنفاً يبحث في مادته. وذكر في معرض تقديمه هذه الكتب أن حكمه اثبتون وبعد أن تهذبت الصناعة وثبتت رأوا أنه لا بد من الخلاص في الكليات الخمس المفيدة للتصور فاستدركوا فيها مقالة تختصم بها مقدمه بين بدني الفن فصارت تسعة وترجمت كلها في اللغة الإسلامية وكتبها وسادوليد فلاسفة الإسلام بالتفصيل والتأخير كما فعله الفارابي وابن سينا ثم ابن رشد من فلاسفة الأندلس وفي أسياقي نفسه يرى أن المتأخرين قد نظروا في علم انقصفة السمة وغيروا اصطلاح غرض والحقوا بالنظر في تلك الكليات الخمس ثمرته وهي الكلام في الحدود والرسم نقوها عن كتاب البرهان وحذفوا كتاب المقولات لأن نظر المنطقي فيه بالعرض لا بالذات والحقوا في كتاب العبارة الكثرة في العكس لأنه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجود ثم تكلّموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادة وحذفوا النظر فيه بحسب المادة. وهي الكتب الخمسة البرهان والجدول والخطابة والاشعر والسفسطة ورغم ذلك بعضهم بانييسر منب إنابا وأغلطوا كان لم تكن هي المهم المعتمد في انظر ثم تكلّموا فيما وضمود من ذلك كلام مستبحراً ونظروا فيه من حيث إنه فن برأس لا من حيث إنه آلة للعلوم فطال الكلام فيه واتسع... بنظر ابن خلدون. المقدمة. فصل: علم المنطق. ص ص 541-544.

1 ابن سينا. الشفاء. ص 44

2 هذه الأقسام هي: يسم غوجي (أو المدخل الذي يبحث في بعض الالفاظ: لذلك على المعاني الكلية). وقاضيفورياس (أو المقولات الذي يحصر عند المعاني الكلية: تعيد المشتقة على جميع الموجودات). وباري إرميناس أو العبارة (يبين كيفية تركيب المعاني: إيجب أو سلبا. بحيث تصبح شيئا وخيرا محتتملاً نصدى والكذب). وأنالوطيقا الأولى أو التحليلات الأولى (يعرض

(J. TRICOT) من أثر مسألة الأسبقية في الزمن واعتبر أن كتاب الموضوع سابق زمنياً لتحليلات (Analytiques) ¹.

وبواجه قرئ كتاب الطوبيقا لأرسطو (أو المعروف بكتاب الموضوع أو كتاب الجدول) - والمنطق الأرسطي عامة - جملة من القضايا المعرفية والمنهجية، أولها قضية امتلاك الإنسان اليوناني إذ من دونه تتضاعف حيرة الباحث إذ، مشكلات الترجمة إلى لغات أخرى. وثانيتها قضية الشروح والتفسير التي رافقت النسخ الأصلي وأضحت في أحدين كثيرة مفتاح فهمه ولك مغالقة، وثالثتها ما ترتب على الشرح والتفسير من تداخل حاصل بين النصين يعسر معه تبين صورة النص وحدوده في نشأته الأولى ويستدعي، في الآن نفسه، البحث في ما لحقه من وجود الإضافة والتحوير. ورابعتها متمثلة في تواتر الحديث عن الجدول في سائر مؤلفات «أرسطو المنطقية» وعدم اقتضاره على كتاب الطوبيقا. وهو ما يستدعي المقارنة بينها لتبين حدود الجدول ورصد سمياته. والمسألة مهمة لكون اللغة المنقول إليها حاملة أفكار ومفاهيم وهي طريقة تفكير بقدر ما هي وسيلة تعبير. وهو ما ينضي إلى قراءات أرسطية متعددة وإن انطلق المترجمون من نص واحد. والمسألة في لغة العرب وفكرهم أهم، إذ لهم، في هذا المجال، فضل كبير يتأكد إيجاباً بالنظر في شروح الفارابي وابن سينا وابن رشد. ويتأكد سلباً بالنظر في جملة المصنفات التي اعترضت على المنطق الأرسطي وسعت إلى الطعن عليه. من قبيل ما ألفه ابن قتيبة وابن تيمية وغيرهما. ومتى اعتبرنا هذه القضايا استبان لنا ما في هذا البحث من نزلق منهجية.

تأليف الفنديا. بحيث يتكون منها قياس بغيد علماً بمجهول) وأنطولوجيا الثانية أو التحليلات الثانية (نسخ فيه شرائع نفيس. بحيث يصير سهلاً ويكتسب به يقين لا شأن فيه) وطوبيقا أو الجدول (يشتمل على الأقيسة الشائعة في مخضبة من فسر فهمه عن إدراك البرهان وضع بالمحركات الجدلية). وسوف طبقاً أو السفسطة (بحسب جميع الغالطات التي تحدث في علوم والأقارب عامة). وريغوريقا أو الخطابة (يوضح الأقيسة البلاغية لعامة خاتمة الجواهر مدح أو ذم. اعتذاراً أو عيباً) وبوطيقا أو الشعر (يشرح الميسر الشعري، وما ينبغي أن يوفر فيه. بحيث يكون أجراً وأخيراً وأنتع) وكلها لأرسطو ما عند إيساغوجي فأنه لفرغوريوس. وقد وضعه ليكون مدخلاً لتأصيلوريان أو منطق جميعه. ولم يلبث أن أخذ عند وأضيف إلى كتب أرسطو. رجع جزء منها وسار مسار الشئ

وعنى هذا لأسر ارتأيذ تقسيم الفصل إلى ثلاثة مباحث: يتوسل أوله منهج المقارنة لينظر في القول الجدلي مميزاً من البرهان ولخضابة ولسفسطة¹. وينعقد ثاني المباحث على الخصائص والمقومات. ويتركز ثالث المباحث على إستراتيجيات المجادل في الإقناع. أو الارتياض على انجدل.

1. حدود الجدل

1.1. بين الجدل والبرهان

مدار هذا البحث على رصد وجوه التمايز بين كتاب الجدل -خامس كتب «أرسطو» المنطقية- وكتابه التحليلات الأولى وهو كتاب موضوعه البرهان وكيف يكون من مقدمات أوئية صادقة و يقينية- والتحليلات الثانية. وفيه مقلتان تبحث أولاهما في طبيعة البرهان وما ينتزع عن ذلك من مسائل. وتقع في أربعة وثلاثين فصلاً، وتعالج المقالة الثانية موضوعات البحث العلمي وعلاقاتها بالتعريف (أو لحد) والقسمة وسائر الوسائل المنطقية وتقع في تسعة عشر فصلاً².

والنظر في كتاب الجدل ومقارنته بالبرهان يفضي إلى رصد جملة من الفروق في المقدمات والنتائج والغايات وفي أنواع الأدلة والحجج وعددها وفي وضع المخاطب، بالعلاقة بين المتحاورين.

1 ننير في هذا الساق إلى أن حديق أرسطو عن اجدل قد انتشر في نضائيف كتبه المنطعية، وإنه يقتصر على كذب السوييقا. ففي كتاب الخطابة مثلاً نجدده يخصص فقرات عديدة لرصد الفروق بين الخطابة والجدل والبرهان. ننير أيضاً إلى أن الفلاسفة العرب من أندر الغربي وابن سينا وابن رشد قد عتقوا النظر في هذا الجنب. وقد استندنا إلى شروحين لانسفاء هذه الفروق التي نجد سندها ومرجعها في المنطق الأرسطي. ننشر.

Aristote Rhetorique. Introduction de Michel Meyer traduction de Charles-Emile Ruelle, revue par Patricia Vanhooltryck, commentaires de Benoit Timmermans Librairie Générale Française, 1991.

2 بن رشد. شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان. حققه وترجمه عبد الرحمن بدوي. المئسة نثرائية، الخويت، الطب الأول، 1984، ص 14.

1.1.1. المقدمات

يُعيّز أرسطو، البرهان من الجدل. يقوم البرهان على مقدمات يقينية، بينما يبني الجدل على مقدمات ظنية هي أقوال عامة مشهورة غير يقينية يعتمد البرهان على المبادئ الأولية الصادقة بالضرورة فهي ملزمة: بينما تكون مقدمات الجدل قضايا مشهورة فيها نسبة من الصدق تعظم أو تضعف. وهو ما يبرر الحاجة إلى إثبات صدقها بنقض المخالف لها. فالجدل، من هذه الجهة، يعتمد على قضايا ظنية تحتل الصواب مثلاً تحتل الخطأ، ومن جوار احتماليها للخطأ تنبثق نقطة البدء في الجدل. وعلى هذا الأساس، يرى أرسطو: أن المثل الكامل للمعرفة البرهانية موجود في الرياضيات، لأنها تقوم على مبادئ بيّنة بنفسها.

إن الجدل في الأصل قياس. غير أنه، قياس ينهض على مقدمات مشهورة أو مسلمة، الغرض منها إزاح الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان [...] وقد تتسع دائرة هذا التعميم القياسي حتى تصل إلى أن ما كان من مقدماته مغايات فحسب، فهو قياس سفسطائي. وما كان من مقدماته الظن والإقناع فهو قياس خصابي. وما كان من مقدماته يتصف بالخيار، كان قياساً شعرياً. وبهذا تنحصر أنواع المذائع التي تستعمل القياس في خمس فقط: هي: برهانية وجدلية وسفسطائية وخطابية وشعرية¹.

وقيام القياس الجدلي على مقدمات مشهورة لا يمنحها اليقين بينما هي في البرهان صادقة وأولية ومباشرة وأعرف من النتيجة وسبق. ووشيفة الأقيسة هي ضمان صحة الانتقال من المقدمات إلى النتائج. ولذلك يتوقف صدق النتائج في القياس على صدق مقدماته.

بين الجدل والبرهان خلاف بين ضربين من المعارف: ضرب أول هو يقين يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلّة التي هو بها موجود. مقدماته صادقة وأولية ولا تحتاج إلى أن يبرهن عليها، وعلمه بديهي وضروري وكلي. أما الضرب الثاني فمجاله الظن (دوكس) والممكن والمحتسل، وهو من هذه الجهة

1 ينظر: ابن سينا، كتاب الجدل، ص 20 ونظر أبق: جعفر بن ياسين، المنطق المينوي.

خلافي يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً¹.

2.1.1. أنواع الأدلة والحجج

صورة القياس في البرهان والجدل والسفسطة واحدة، وإنما الفرق من جهة المادة: يكون القياس برهانياً متى شألف من المقدمات الأولية الصادقة، ويكون القياس جدلياً متى كانت مقدماته من المشهورات، ويكون سفسطائياً متى تكون من مقدمات يُظن أنها مشهورة أو صادقة وليست هي في الحقيقة كذلك. وعلى هذا الأساس يرى أرسطو أن في البرهان يُعتمد القياس، كما في الجدل في دينيبي للسائل أن يستعمل الاستقراء مع عوام لجدليين والقياس مع المهرة² وذلك لصلة الاستقراء بالمحسوس وفضله في نفع الجمهور وتحقيق الإقناع.

3.1.1. عدد الأدلة

في البرهان يُقتصر على دليل واحد ولا يشترط تعدد الأدلة في المسألة الواحدة، خلافاً للجدل لا يُقتصر فيه على دليل واحد. ومرجع هذا التفاوت إلى كون مبادئ البرهان أولية صادقة بالضرورة، وأن البرهان لا يعتمد إلا على المقدمات الحق لإنتاج الحق، وهو من هذه الجهة يبعث على التسليم. أما الجدل فيحتاج -للبليغة الخلافية- إلى أكثر من حجة ودليل، ذلك أن قضاياه ظنية تحتل الصواب كما تحتل الخطأ، ومن جواز احتمالها للخطأ تنبثق نقطة البدء في الجدل. ويحاول كل طرف أن يتصيد الخطأ ويقتنمه بالجدل.

الهدف

يهدف البرهان إلى تعميم الغير وإيصاله إلى الحق. أما لجدل - وإن نشد هذه الغاية - فإن من أهدافه اختبار الآراء والأطروحات ومناقشتها وتنقيحها وتمييز الحق من الباطل. ومن أهدافه أيضاً إفحام الخصم. وهو - بهذه الخاصية الوظيفية - رياضة ذهنية قائمة على استعراض الحجج والحجج المضادة استعراضاً

1 ابن رشد. شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان. ص 49

2 ابن رشد: تلخيص كتاب الجدل، ص 213.

ينتهي الروح النقديّة ويمكن من الحوار والنقاش الفكريّ مع الآخرين.
النتيجة:

النتيجة في البرهان حاسمة. وليس لها في الجدل قوّة البرهان وإن نرعت إليه. إذ تظلّ في الجدل مطلوبة تعضدها حجج وتقوّضها حجج أقوى. ثم إن منطق البرهان قضايا تنتج الحقّ من ذاتها. ومنطق الرّجحان تتدخل فيه عوامل نفسانيّة واجتماعيّة خارجيّة هي التي تميل به إلى الرّجحان، ذلك أن الحقّ حقّ بنفسه والمشهور يكتسب الشهرة لأحوال تقتدر به. بعضها أحوال تقتدر بالجدليّ الذي يستعمل المشهور وبعضها تختصّ بالمشهور نفسه¹.

4.1.1. طبيعة المتحاورين

يختلف وضع المتحاورين في البرهان عن وضعهما في الجدل: تكون العلاقة في البرهان علاقة معلم بمتعلم، أمّا في الجدل فهي علاقة بين متحاورين في الغالب نظيرين متقاربين كفاءة ومنزلة. ويذهب بعضهم إلى أنّه لا يشترط أن يكونا خصمين في لرأي كما صورهما ابن رشد. يجري القياس الجدليّ بين سثن ومجيب، فالجدل من هذه الجهة، مشروط بمخاطبة الآخر والتّباحث معه ومشاركته في الفحص إلى أن يتهيأ الإقناع، أمّا القياس البرهانيّ فقد يكون بين المرء ونفسه (فلذلك لا يباني المبرهن إن كانت مقدماته صادقة أن لا يكون تسلمها من غيره)².

2.1. بين الجدل والخطابة

إنّ الجدل، في التصوّر الأرسطيّ، شأنه شأن الخطابة، مركّز في طبع الإنسان، جار في سلوكه، تكشفه المواجهات والخصومات، وتنتضح معاناه في نصرة الأفكار ودعمها واندفاع عنها وفي اتهام الرأي الآخر والسعي إلى دحضه وإبطاله. يفعل الناس هذا عند التلاقي والتّواجه وفي مقامات تقتضي ذلك؛ ويعملون ذلك بصورة تلقائيّة بالرغم ممّا في عمليّات الإثبات والنّفي والدّعم والدّحض والإقناع والتأثير من الجهد والاحتياال في عمليّة التفكير. وعلى هذا الأساس يوجّه «أرسطو»

1 ابن سبن. الشفاء، المقدّمة، ص 31

2 ابن رشد. تلخيص كتاب الجدل، ص 199.

البحث نحو الجدول والخطابة لشيوعهما وحظوتيهما بالقبول عنده¹.

والجدول الأرسطي واقع بين القضايا البرهانية والأقوال الخطابية. بين الفلسفة والعلوم من جهة وبين الخطابة من جهة ثانية. يرتبط بالبرهان بنحو من الأنحاء نكونه استدلالاً مبنياً على الآراء الراجحة والمحتملة، ويختلف عنه اختلاف الرأي المحتمل الشئع الهادف إلى تحقيق نفع اجتماعي عن العلم اليقيني المعتمد على الحقائق المطلقة الضرورية².

وللجدول بالفلسفة صلة متينة إذ هو لها عماد وفي تشريع مبادئها سند ومرتكز، وهو بمنزلة الاختبار يجريه الفيلسوف منفرداً، مفترضاً مخاطباً يتوجه إليه بالحديث، معترض على قوله، مستدلاً على اعتراضه بحجج تدعو إلى النظر وتستوجب المعالجة ضماناً نبدأ عدم التناقض³.

ولكن الاعتراض ليس مبدأ مطلقاً يشمل كل موضوعات القول إذ لا يمكن للجدلي أن يضع كل شيء موضع السؤال. ولا هو يجادل من اتفق من الناس. فهو

1 ينظر: ARISTOTE, *Rhetorica*. Livre premier. Chapitre premier, Rapports de la

rhétorique et de la dialéctique. (1354a), p. 75.

العلمية لكتاب تلخيص كتب أرسطو لابن رشد. (ناشر مدور الكتب الأربعة الأولى: المقولات، التعبير، القياس، البرهان) وهذا الجزء هو السادس لأنّ لابن رشد كتاب «إيساغوجي» تلخيص كتاب الجدول. حققه وقدمه وعلّق عليه د. تشارلز بترورث. شارك في التحقيق د. أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979. وفي تلخيص كتاب الجدول يقول ابن رشد: «...» تعريف القوانين والأشياء الكنيّة التي منها تلتئم صناعة الجدول وبها تكون أكمل وأفضل. وذلك أنّ هذه الصنعة إنّما توجد على أقصى تمامها بشيئين اثنين. أحدهما معرفة الأشياء والقوانين التي بها تلتئم. والثاني استعمال تلك القوانين والرئاسة فيها حتى يصير استعمالها ملكة. وذلك كالحال في سائر الصناعات تفاعلة كصناعة الطب وغيرها. وهذه الصنعة هي بانجملتها التي نقدر بها إذا كنا سائلين أن نعمل من مقدمات مشهورة قياساً على إبطال كل وضع يتضمن تعجباً حقيقاً، وعلى حفظ كل وضع يروم السائر إبطاله إذا كنا مجيبين؛ وذلك بحسب ما يمكن في وضع وضع ينشر شرح ابن رشد نكتب أرسطو ضد الأصول العربية، تلخيص كتب أرسطو في منطق، ج 6، تلخيص كتاب الجدول، القاهرة، ص 29.

2 ابن سينا، المنطق، ص 46.

3 ARISTOTE, *Rhetorique*, Librairie Générale Française 1991, Introduction de Michel Meyer, p. 19.

من هذه الجهة حوار مشروط بموضوع خلافي ومخاطب نظير يحافظ في التبادل على المستوى اللغوي المطلوب لأنّ مجادلة العامة من شأنها أن تجعل "الأقويل المستعملة معهم خسية فيحصل باعتبارها مئة رديئة للجدلي".

نيس للمجادل أن يبخر لغته ويسف بها غير أن هناك حالات أجاز «أرسطو» فيها للمجادل على جهة العدل - أن يستعمل معهم أي نوع من أنواع الأقويل فإنّ هذا أولى. في نظره: من إظهار العجز عن مقاومتهم. ولكنّه يدعو للمجادل، في الآن نفسه، إلى أن يتجنب هذا الصنف من الأقويل ما أمكنه، وأن يركّز أساساً على اختيار المقدمات

"فإنّ بأمثال هذه المقدمات يصل إلى غلبة هذا الصنف لقلة شعوره بما ينصوي تحته"¹.

فهذا الضرب من الأقوال يستعمله الخصم للمجادل المعترض - وقد نحا بالجدل منحى الغلبة وإظهار التفوق والنظر - هذا شأن السفسطائيين عندما يؤثرون المنفعة على الحقيقة، ويسلكون مسلك الشتم والتهمين رغبة في التفوق والاستعلاء.

وإذا كانت الخطابة تهدف إلى إقناع متقبّلين ذوي أوضاع خاصة بموضوعات متنوعة فإنّ الفلسفة (أم العلوم) تستهدف مطلق المتقبّلين، بمن فيهم المفكرين المنفردون (Solitaire). أمّا الجدال فذو صلة بالمبارزة الكلامية (Joute) oratoire الممتلئة في التواجه والتساؤل والتناوب على القول، منطلقه المواضيع المشتركة التي يتقاسمها الناس جميعاً من قبيل أن العدل أفضل من الظلم².

من هذه الجهة يتماثل الجدال والخطابة: فهما يشتركان في مجال المحتمل، ولا يقدرا في ذاتيهما على تأسيس معرفة محدّدة سلفاً، ولكنهما يمتلكان مصادر لتقديم الحجج والأدلة. ومع ذلك فإنّ الاحتمال يظل أقوى في الجدال منه في الخطابة لكونه يمثل تقنية مبدئية في التفكير. بينما تجهد الخطابة في إيجاد حلول لمسائل خاصة انطلاقاً من مواضيع مشتركة لانعقادها على النافع (Utile) والمحبذ أو المستجاد (préférable) والتمنّى (souhaitable) والمناسب

1 ابن رشد. تلخيص كتاب الجدال، ص 248.

2 MICHEL MEYER, Introduction, in ARISTOTE, Rhétorique, p. 18

(convenable) ولكونها تقع أحياناً مواقع الشك والسؤال¹.

ويشترك الجدل والخطابة في القصد إلى إيقاع التصديق وإثبات الغلبة والظفر، ويشتركان من جهة الموضوع المنفتح إذ لا موضوع حقا يختص به أحدهما دون الآخر، ولكنهما يتفاوتان ويختلفان من جهات عديدة لعل أبرزها تعيين الخطابة على فضائل القائل (الإيتوس) وانفعالات الجمهور (الباتوس)، فالعواطف والأهواء فيها مهمة، عليها يُعَوَّل في تحقيق الغاية وإدراك المقصد خاصة متى قدر القائل بحصافته ورجاحة عقله ومبلغ حلمه وحبّه الخير وإشتهاره بالفضيلة - على الحظوة بثقة السامعين²، خلافاً للجدل حيث لا قيمة إلا لطبيعة التفكير ولا قصد إلا إلى إظهار التدقّص في سياق المناظرة بين خصمين معترضين وأطروحات متناقضة.

إن خاصّة الخطابة هي التمييز بين المحتمل وشبه المحتمل كما أن خاصّة الجدل هي التمييز بين القياس وما هو شبيه به، لأنّ القياس لا يصبح سفسطائياً بمقتضى ما ينطوي عليه بالقوة وإنما يصبح كذلك بفعل القصد الذي يُتوخى منه³.

من أهمّ وسائل الإقناع في الخطابة فضيلة القائل، على تلك الفضيلة يُعَوَّل. وفي تقيصة خصمه ما يضيف إليه. وهو ما يجعل الخطيب، في أحيان كثيرة، يدرك غايته مكتفياً بإبراز فضائله ونقائص خصمه. وهو ما أشار إليه ابن رشد في تلخيص كتاب الجدل:

1 MICHEL MEYER, *Introduction*, in : ARISTOTE, *Rhétorique*, p. 19.

2 ينظر:

ARISTOTE *Rhétorique*, p. 82 «C'est le caractère moral (de l'orateur) qui amène à la persuasion, quand le discours est tourné de telle façon que l'orateur inspire la confiance »

3 ينظر.

ARISTOTE, *Rhétorique*, p. 76 « Le propre de la rhétorique c'est de reconnaître ce qui est probable et ce qui n'a que l'apparence de la probabilité, de même que le propre de la dialectique est de reconnaître le syllogisme et ce qui n'en est que l'apparence ; car ; si le syllogisme devient sophistique, ce n'est pas en puissance, mais par l'intention qu'on y met »

”فإن هذا مما يوقع التصديق بما يفعله انقائل ويجوء بها الإقناع، وإن لم يستمع معها لا ضميراً ولا تمنياً ولا شيئاً آخر، سوى أن يخبر عن شيء، إخباراً ساذجاً مجرداً. بعد أن يكون انقائل مشهوراً بالفضيلة عند السامعين، وخصمه مشهوراً بالنقيصة عندهم“.

ويعمل الخطيب في استمالة قلوب السامعين وكسب المؤدة والتصديق على ما يحدثه في نفوسهم من: تفاعلات¹.

إن إحداث الانفعالات محرك ضروري يذكي الموظف والأهواء فيدفعها إلى الاعتقاد والفعل دون استناد بالضرورة إلى العقل أو تعويل على المنطق أو بقاء في حدود الاستدلال. ومن هذه المنزلة، يدعى الخطيب إلى معرفة أنواع النفوس ومحركاتها الكبرى، إذ من الناس من يثيره الحسد ويدفعه، ومنهم من يكتوي بنار الرغبة فيندفع. ومنهم من يغزو جراءة، أو يمسك عن الأمر شفقة. ومن يخار الأمر في ضوء صداقته أو كراهيته، إن محرك النفوس بإيجاز هو الفعل المصحوب باللذة أو الألم. ففي الموضوع الواحد تتنوع طرائق الإقناع والتأثير بتنوع مقامات التخاطب وتختلف باختلاف المتلقين، وهذه خاصية لا توجد إلا في الخطابة ولا يقدر عليها من الفنون. والخطيب البارع والمهاج الماهر - في نظر «ميسار» - من عرف محرك الذات التي يتوجه إليها بالخطاب، وما لم يراع الخطيب هذه القاعدة الجوهرية يكون قد صادر على المطلوب مقترفاً بمصادرته تلك عظيم الخطأ². وعلى هذا الأساس تُعرف الخطابة بكونها الملكة التي بها يقدر الخطيب

1 ستسبح هذه الفكرة مركزية في بحوث الألاحقين المتأثرين بالحجاج الأرسطي والمحيين نقاليد، من أمثال بيرلمان ورتينيك: في كتابهما مصنف في الحجاج أو الخطابة الجديدة. وفيه يقول المؤلفان:

PERELMAN et TYTECA. *op. cit.*, p.18 « Mais quand il s'agit d'argumenter, d'influer au moyen du discours sur l'intensité d'adhésion d'un auditoire à une certaine thèse, il n'est plus possible de négliger complètement, en les considérant comme irrélèves, les conditions psychiques et sociales à défaut desquelles l'argumentation serait sans objet ou sans effet. Car toute argumentation vise à l'adhésion des esprits et, par le fait même suppose l'existence d'un contact intellectuel »

p. 53 « Par opposition à la dialectique qui serait la technique de la controverse avec autrui et à la rhétorique, technique du discours adressé au grand nombre, la logique s'identifie avec les règles appliquées pour conduire sa propre pensée. »

MICHEL MEYER, *Introduction*, in ARISTOTE, *Rhétorique*, p. 23. 2

على إيجاد حل لما يعترض من انشاكس واختيار الصريقة المناسبة لتحقيق المقصد في ضوء ما ينزع إليه هذا الإنسان أو ذاك نزوعاً طبيعياً، ويميل إليه ميلاً فطرياً¹

وهذا الجنس من المقنعات له - في نظر الفارابي - قوة عظيمة في تمكين الآراء والأقوال في النفوس²، بغضله تستنهض اليمم وتحدث الحمية والعصية ويجعل الغائل ويعظم الرأي فإذا النفوس إلى إذعان ونسليم. وإذا الرأي المحتمل في مرتبة اليقين. والخطيب، متى جمع فضائل الذات والقدر على إحداث الانفعالات وأجاد بناء قوة الأقيسة المضرة وعرض التمثيلات، صارت خطبته أشد قناعاً. ويرى الفارابي: في السيات نفسه. أن هذا الجنس من المقنعات - وإن كان مختصاً بالخطابة مجدياً فيها - يستعمل في المخاطبات السوفسطائية، وربما استعمله الجدليون، إلا أن وروده في الجدل من قبيل الغلط والمغالطة.

الأصل في الحجاج أنه نشاط عقلي قائم على حسن اختيار الحجج وصوغها وتنظيمها والقائها أو إخراجها، وزمن الإلقاء والإخراج تكون لصورة المحاج الخطيب وهيأته وملابسه وطريقة نطقه وجهارة صوته وتلونه بالشعور الذي يحكي أهمية بالغة وتكون لعواطف السامعين وأهوائهم مكانة مهمة ما فتئت تنمو ويعظم أمرها³. غير أن بعض النظريات الحجاجية قد سعت إلى استبعاد العرف طف

1 Aristote, *Rhetorique*, p. 82.

2 الفارابي، كتاب في المنطق: الخطابة: تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976، ص 31-34.

3 ينظر: EEMEREN (FRANS VAN H.) ET GROOTJENDERS (ROB), *A systematic theory of argumentation, The pragma-dialectical approach*, Cambridge University Press, First published, 2004.

ينظر أيضا

EEMEREN (FRANS VAN H.) ET HOUTLOSSER (PETER), Une vue synoptique de l'approche pragma-dialectique, in *L'argumentation aujourd'hui. Positions théoriques en confrontation*, textes réunis par Marianne Doury et Sophie Moirand, Presses Sorbonne Nouvelle, 2004.

وكذلك ما ذكرته «أوسى» (AHOSSY)، في كتابها

L'argumentation dans le discours, éd. Armand Colin, 2006, p. 183.

في فصل النظريات الحجاجية الموحدة ضد العاصفة، نقلاً عن Van Eemeren 1996, p. 2 وفيه نقول

ومحاصرتها لإبقاء الحجاج في دائرة العقل والإقناع. وهو ما نتبينه في أعمال منظري «التداولية الجدلية» (La pragma-dialectique) الذين يرون في العواطف والأهواء مصدر خطأ يرصدونه في المغالطات والاستدلالات الزائفة. إن استدعاء العواطف والأهواء، في نظرهم: لأمر شنيع لا سيما عندما نحول سلاحاً نسلطه على نعتل الفكر ونسأله ليست متعلقة بمشروعية الأهواء والعواطف وإنما هي قائمة على خطورتها ووجوب الانتباه إليها والحذر منها لكونها باباً مفتوحاً على الغواية والتضليل، تفضي إلى الظلم والخطأ من حيث يراود بالحجاج تحقيق العدل وإظهار الصواب.

ولكن فصل العواطف والأهواء عن الحجاج لم يكن مقنعاً، وقد ردّ عليه خصوم هذه النظرية بإثبات مركزية لعواطف في الحجاج وبإبراز أن الأهواء في جوهرها أحكام، ولكنها أحكام تقويمية وليست معرفية. فالإنسان الذي يعيل إلى شيء ما لا بدّ من أن هناك شيئاً ما أو قوة خفية معينة دفعته إلى اختيار ذلك الشيء وتفضيله¹. وهو ما يسميه «بلانتين» بـ«المؤثر العاطفي» (l'effet pathétique) وله في تحقيق المقصد قوة نافذة وأهمية بالغة، ذلك أن الحدث الواحد يمكن أن يؤثر ردود فعل مختلفة ويكشف عن أهواء متباينة².

وعلى هذا الأساس، يكون التأثير في السامع مفهوماً جوهرياً وسمّة

« L'argumentation est une activité de la raison, ce qui indique que l'argumentateur a pris la peine de réfléchir au sujet. Avancer un argument signifie que l'argumentateur cherche à montrer qu'il est possible de rendre compte rationnellement de sa position en la matière. Cela ne signifie pas que les émotions peuvent jouer un rôle lorsqu'on adopte une position, mais que ces motifs internes, qui ont été assimilés par le discours, ne sont pas directement pertinents comme tels. Quand les gens proposent des arguments dans une argumentation, ils situent leurs considérations dans le royaume de la raison »

وتناول حاتم عبيد هذا البحث في مقال «مؤثرات العواطف في نظريات الحجاج»: عالم الفكر، عدد 40، سنة 2011-2012

1 ينظر AUOSSY, *L'argumentation dans le discours*, p. 186 وحاتم عبيد، «مؤثرات العواطف في نظريات الحجاج»، عالم الفكر، عدد 40، سنة 2011-2012، ص من 239-269.

2 PLAN IN, *L'argumentation dans l'émotion*, 1997.

فارقية تميز المقاربات المنطقية من المقاربات الخطابية للحجاج¹. فمن قيمة الحجة في صدورهما عن العقل وارتباطها بانبرهان إلى قيمتها تتحدد بذات متلقيها². وهكذا يحصل انتقال من غاية معرفة الحقيقة إلى غاية التأثير، ومن المتقبل الكوني إلى المتقبل ذي الأوضاع الخاصة. وهو ما يفضي إلى مسألة ثانية متعلقة بالأولى: هل المسألة متعلقة بقوة الحجة؟ ومتى تكون الحجة قوية؟

إذا كانت اللسانيات الحديثة تنفي وجود حجج قوية أو ضعيفة أو حجج صالحة وحجج غير صالحة، مؤمنة بأن قوة الحجج ليست خاصية ضبيعية فيها آتية من أصل وضعها وإنما ترى قوتها في محلها من الملفوظ³ فإن ترتيب الحجج في الأصل قائم على اعتبار جملة من الخصائص والسمات الموصولة بطبيعة الحجة من جهة وبطبيعة انذات التي تتلقاها من جهة ثانية⁴.

1 سجد أصداء هذه الفكرة في أعمال اباحثين الغربيين المعاصرين من أمثال بلانتين، في قوله: « Influencer un auditoire. C'est cette notion centrale qui différencie les approches logiques (structurales) et les approches rhétoriques de l'argumentation. les secondes travaillent avec un auditoire, les premières sans auditoires » CHRISTIAN PLANTIN, *Essais sur l'argumentation*, éd KIME, 1990, p.16

2 PLANTIN, *Essais sur l'argumentation*, p. 19 « Un argument a la valeur de l'auditoire qui l'admet ».

3 CHRISTIAN PLANTIN, *Essais sur l'argumentation*, p. 76. « Linguistiquement, il n'y a pas de bons ou de mauvais argument : et si un argument est déclaré plus fort qu'un autre, il tire cette suprématie non d'une caractéristique naturelle ou rationnelle mais de sa place dans l'énoncé ».

وهذا خلافا لما يذهب إليه ديار بورديو في كتابه *Ce que parler veut dire*, p. 109. أشار إلى أن قوة الحجة آتية من جهة محلها ومنهجها. فاللفوظات التقريرية لا يمكن أن تكون نافذة المفعول متى لم تصدر عن الشخص المعترف به (علاقة المتكلم بالمؤسسة الاجتماعية التي ينتمي إليها) ومن هنا تصبح مشروعية الحجة تسؤلاً عن مشروعية الطبقة التي ينتمي إليها.

4 جنحت بعض الدراسات الحديثة إلى تهويل تلك الحجج وتعريفها مستندة في التصنيف والتعريف إلى ما جاء في كتب المنطق الأرسطي. ينظر مثلاً: الميداني: *ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمنظرة*، دار القلم، دمشق، ط 4، 1993، ص 295. وفي هذا المجال نُصنف الحجج إلى أربعة أنواع: حجة برهانية مسلم بها تفيد اليقين جازماً، وحجة جدلية ملزمة مسلم بمقدماتها لشهرتها، بالغة باعتقاد الجمهور فيها مبلغاً يقربها من اليقين، وحجة خطابية، غير ملزمة غير أنها تفيد ظناً راجحاً مقبولاً، جدلية: موصونة بتواغل الإنسان: تصلح للتعليم والإقناع. وحجة شعورية لا يستبعد فيها الوهم ولا يفترض فيها ظن راجح مقبول: غير

وبين الجدل والخطابة. ختلاف آخر في الغايات: مدار النقاش في الخطابة على أفضل الوسائل لإدراك المبتغى. بينما يقوم الجدل في ضوء القدرة على الظفر وتحقيق الغاية التي يسعى إليها المتجادلان. وعلى هذا الأساس تتصل الخطابة بالسياسة من حيث نظرها في الغايات، وبالشعرية من حيث توظيفها بعرض طرائقها وأساليبها، فإذا هي جنس هجين واقع بين الجدل والسياسة والشعرية. بعيدة عن المنطق (اللوغوس). وعلى ذلك فلها اقتدارها الخاص على التصرف في الإقناع إيجاباً وسلباً، إثباتاً ونفيًا، تروج ما تريد ترووجه وتبطل ما تسمى إلى إبطاله مستثمرة وسائل مختلفة، منها قوة القول صادراً عن عالم أو حكيم، أو ما يعرف بحجة الشاهد القولي، ومنها ما في طباع الناس من ميل أو نفور، وحب أو كره، ولأداء أو الإخراج فضله ومنزلته، ففي تلوين الصوت بحالات الشعور رفعا وخفضا، وثقلا وحدة، واسترسالا وتقطعا (مقصود). ما يفسر الفضائل والصفات ويذكر العواطف والانفعالات. والأمر لا يجري في الجدل بالطريقة نفسها؛ فهو، في ما اتفق عليه: بحث مشترك للتوصل إلى الحق، يكون في الغالب بعيداً عن المشاحنة والمزارة، والشتم والمغالطات، وإثارة النفوس واستنفار العصبية وإذكاء الرغبات والأهواء. هكذا نخلص إلى القول إن في الخطابة وسائل ليست في الجدل.

ومن صلب هذه الاختلافات بين الخطابة والجدل ينشأ فارق آخر مداره على العلاقة بين المتخاطبين: في الخطابة - مثلاً - هو الأمر ندى السفسطائيين - تنسم العلاقة بعده التكافؤ لسيطرة الواحد على الآخر، سيطرة تجعل العلاقة بينهما أشبه بعلاقة الصائد بفريسته أو الجالد بضحيته. نبتين هذا عندما ينزع الخطاب منزع إظهار عيوب الخصم وتبشيع صورته والتشجيع عليه باعتماد أنزع من الحجج تناسب هذا النوع من الخطاب من قبيل رفض الحجة تصدورها عن ذات الخصم، أو التشكيك في سلامة عيوقه أو نزع أفعته وفضح نواياد، أو التركيز على مواطن الضعف في خطابه وتضخيمها. أو تحريف أقواله وعزلها عن سياقاتها لتقويله ما لم يقل. في هذا النوع من الخطاب تكثر المغالطات المنطقية. وأخطاء التفكير، والتناقضات، ويكون الخلط، والتبسيط المخل، والحذف والتعميم وتنفك

أنه بالنظر التأثير باعتد على لإقناع لتحريك النفوس والأهواء: نقياً وانبياساً، ووفوع لإنسان تحت تأثيرها قبولاً أو رفض. على علمه أحداً بعدم حجتها، وحجة مرفوعة من نوع الغلط متى كانت قاسية على خطأ غير مقسود، وإعانة إذا تفرق قصد تفويده والتفصيل.

العلاقة التلازمية بين الإقناع والانتصار إذ يمكن للخطب أن يقنع ولكن لا يمكن للمخاطب الانتصار والظفر.

في هذه الظاهرة تشترك أنواع من الخطاب - وإن تفاوتت حظوظها منها ومراتبها فيها- من قبيل الخصومة. (La dispute) والمناظرة (La controverse) والمناقشة (La discussion) في مسار ثلاثي المراحل والحدود، يتدرج من تهوين الخصم (La disqualification de l'adversaire) إلى الإقناع والتأثير (La persuasion) فإلى البحث عن الحقيقة (La recherche d'une vérité).

يُعنى الجدل باختبار معرفة بينما تُعنى الخطابة بتنفيقيها، وعندما يعظم شأن الجدل ويعول على المنطق تضعف الخطابة. وفي المقاب كَمَا قويت الخطابة ضعف شأن المنطق والجدل. في الجدل تنصهر قوة الأفكار الأولوية ولاهتنام بينما تُدرك الخطابة بذات منسبتها وفضائل قائلها ما لا تدركه بقوة البرهان. والجدل الجذري بين المتكلمين هو غير الجدل عندما يجري بين الفلاسفة: يجادل المتكلم وقد آمن، ويبرهن على الإيمان - وهو اعتقاد حاصر- بالأدلة العقلية المنطقية، أما الفلاسفة فيبحثون في المسائل بحثاً مجرداً يقودهم إلى الإيمان أو الكفران. لذلك يُشبه المتكلم بالمحامي الخنصر ويُشبه الفيلسوف بالقاضي العادل تعرض عليه قضية فلا يكون فيها رأياً حتى يسمع حجج الخصمين.¹

3.1. بين الجدل والسفسطة

يأتي كتاب السفسطة في الترتيب الأرسطي مباشرة بعد كتاب الطوبية. إلا أن هناك اختلافاً في مسألة الفصل بين الكتابين، إذ يعتبر بعضهم أن هذا الفصل ليس من عمل أرسطو، لأن صاحب المنطق كان يعدّهما كتاباً واحداً². ومدار

1 ستعرفنا انصورة من أحمد أمين، فحى الإسلام. انهيأة المصرية العامة للكتاب، ج 3،

1997، ص 11

2 نجد في تقديم إبراهيم مدكور لكذب الشفاء لابن سينا د يوضح هذا الأمر. منها إشارة أرسطو إلى السفسطة مرتين تحت عنوان "الطوبيا" (نقلاً عن مقدمة فورستر للترجمة الطوبية ص 265 مبعة لوب). وفي هذا السياق يقول مدكور: "وقد أشرت في المقدمة التي مهد بها لنشر لسفسطة إلى أن كتاب السفسطة ليس إلا ملحقاً لكذب لجدل وأن الجدل إذا كان مؤلفاً من نمية كذب محض".

كتاب السفسطة على المغالطات التي تحدث في العلوم والأقاييل عامة¹. وفي موضوع هذا الكتاب جملة من القضايا تستدعي إعادة النظر لعم أوضاعها ما علقتم بمصطلح (السفسطة) من مدلولات سلبية وشحنة معنوية تحقيرية جعلت هذا الفن رديفاً لجملة من الأنشطة المذمومة من قبيل التظاهر بالمعرفة، أو المعرفة الخاطئة، أو التجارة بالمعرفة، والتعليم اللامسؤول المفضي إلى إنتاج الوصولييين، والرغبة في التغلب على الخصم دون اعتبار الوسائل؛ والنظر إلى السفسطائيين بوصفهم متحذلقين يصنعون بالكلمات ما يروق لهم ولا يتورعون في سبيل بلوغ غايتهم

السفسطة تؤلف الكتاب التاسع وأخير، ولم يظهر من المحدثين بعد ذلك من سلك في هذه الصفة "والشفاء: السفسطة، 1958، ص 1-25) ولا يخرج ما كتبه تريكو. في مقدمته لترجمة الطوبيقا، عن ذكر في مقدمة السفسطة إذ يقول ما فحواه: إن تأليف الطوبيقا يبدو في مجموعته سابقاً على تحرير التحليلات الأولى والتحليلات الثانية. ويلوح أنه أكثر صلة بكتيب الأولى من الأورغانون. والأرجح أن الجرايم من الثاني إلى السابع أقدم من بقية أجزاء الطوبيقا، وهي تأتي مباشرة بعد المقولات. ذلك أن نظرية البرهان كانت لا تزال مجهولة. فضلاً عن أن معنى اصطلاحات بخلو من الدقة الفنية ابن سينا. الشفاء ص 7 (لمقدمة). ونطرق من سينا نمائمه ترتيب كيب المنطق تاريخياً وقد أدر في كتاب البرهان مسألة تقديم الجدول على البرهان أو تأخيره عنه. ومما جاء في مقدمة الشفاء، ص 31 أن ترتيب الكتب المنطقية لذي وصل إلى العرب جعل الجدول لاحقاً بالبرهان لا سابقاً عليه. وقد خيل إلى العرب أن ترتيب هذه الكتب من عمل أرسلو نفسه لا من عمل أندرونيكوس. لاحترام الفلاسفة الإسلاميون ما نقلوه أرسطو وذلك أن ابن سينا. "لأخيه أن يكون المعلم الأول رتب هذا الفن الذي في البرهان قبل سائر الفنون، وذلك اعتقاداً على عدة حجج. منها أن الغرض الأفضل هو التوصل إلى كسب الحق واليقين. ويستفاد ذلك من البرهان دون غيره. وأن الأولى تقديم الأهم على المهم".

1 كتاب السوفسطائيات مقالة واحدة ذات أربعة وثلاثين فصلاً عقدها أرسطو لتبميز الجدول الحقيقي من المغنسي، وفيه عرض الأعراف الخمسة للمجادلات السفسطائية وجملة المغالطات اللغوية (غشوش). اشتباه. ترتيب مبهم للحدث. فسمة مبهمة للكليات؛ نبذة خاطئة. سورة التعبير المستخدم) وغير اللغوية (أغاليط بالعرض. ستخدم كلمات بإيجاز وتفصيل، نجاهر المطلوب. استدارة على المطلوب، أخذ ما ليس بعلة. العلة الخاطئة، جمع المسائل في مسألة وحصر أسباب الأغاليط (نعموض والخطأ في التمييز) وماز الحجج المنطقية من الحجج العقلية وبحث في جملة من القضايا من أهمها كيفية إقناع الخصم في المناقشة وكيفية اصطناع لمبارزة بالكلام المغلوطة، وتجاوز رصد ذلك إلى تقديم أدوات للمغالطات مبرزا درجات لصعوبة في حلها

التفعية عن المغالطة والتضليل. ولهذا الأسباب وجهت إليهم انتقادات عديدة¹.

والأمر لا يقتصر على السفسطة بل يسري منها إلى الخطابة: إذ كثيراً ما يعتمد هذا لجنس إلى الاستنجاد بالتأثير العاطفي وثارة المشاعر والانفعالات لإرضاء الجمهور واستمالته على غير وجه حق. وهو ما يفتح باب المغالطة والخداع والإيهام ويجعلها مجلبة للشك ومحل اتهام نشبه التفكير السفسطائي. وفي هذا السياق يرى عبد الله صولة أن القدماء قد تهيّبوا نصوصاً تراثية معدودة من المقدّسات وأحجموا عن النظر إليها وفيها من منظور الخطابة². وهذه القضايا تدعونا إلى تنزيل كتاب السفسطة ضمن مشروع، أرسطو المنطقي.

يقرّر أرسطو أن أنواع الأقيسة تختلف من جهة المادة لا الصورة، فلقياس البرهاني يكون من المقدّمات الصادقة. والجدلي من المشهورات، والسوفسطائي من المقدّمات التي يظن بها مشهورة ونبست مشهورة أو يظن بها أنها صادقة وليست صادقة³. إنها معدودة ضمن الأقوال الكاذبة والحجج الفاسدة، لكونها توهم بأنها منتجة دون أن تكون كذلك: أو أنها تنتج الأمر الموضع بدءاً، أو أنها تنتج الأمر بغير الطريق الصناعي⁴.

ويعرّف الفارابي السوفسطائية بكونها

”صناعة يحصل بها للإنسان القدرة على أن يعبر من مقدّمات مشهورة في

1 يتحدث «بلاتين» عن إدانة السفسطائيين التي اتخذت مظاهر عديدة. إدانة أبستمولوجية ذلك أن المعرفة الأفلاطونية الحق تستهدف جوهر الأشياء، إدانة منهجية ذلك أننا إذ ما احكمت أو قواعد المنطق الأرسطي بأن نهافت السفسطائية، إدانة تاريخية ذلك أن تعليم السوفسطائيين لم يجد في تاريخ اليونان، إدانة أخلاقية واجتماعية لرؤيتهم في القوانين تعبيراً بتواضع عليه لا تعبير طبيعياً، مما أفضى إلى تفكك العلاقات الاجتماعية، إدانة دينية ذلك أن السفسطائيين لا يتكلمون على وجود الآلهة (..). ولكن هذه الصورة البنية سرعان ما أعيد «تصير» فيها ولم يعد لعلم الحديث يرى في هؤلاء صورة قائمة سلبية. ينظر،

PIANTIN, *Essais sur l'argumentation*, p. 117.

2 من قبيل ما أنجزه عبد الله صولة في أطروحته الحجاج في القرآن من خلال هذه خصائصه الأسلوبية، جامعة مؤبىة، منشورات كلية الآداب، مؤبىة، 200.

3 ابن رشد، تلخيص كتاب الجدلي، ص 47.

4 عبد الرحمن بسوي، منطق أرسطو ص 759.

انطأهر قيساً في الحقيقة، أو من مشهورة في الحقيقة ما هو في الظن قيس. أو
مما هي في ظاهر الظن مشهورة قولاً هو في ظاهر انظن قياس، يلتزم به إبطال
كن ما يتضمن المجيب حفظه: وعلى حفظ ك ما يتضمن لسان إبطاله¹.

ويدقق ابن سينا مسألة المصطلح فيعتبر المغالطة سفسطائية إن تشبهه
بالفيلسوف، ومشاعبية إن تشبهه بالجدلي. ويرى أن المشاعبية لا تخالف العنادية
إلا بالقصد والغرض. فأما في مائة القياس وصورته فحكمها واحد. وكذلك
السفسطائية لا تخالف الامتحانية إلا بالقصد والغرض².

أما ابن رشد فيتحدث عن السفسطائية ضمن أجناس المخاطبات الصناعية
الأربعة معرّفاً إياها بكونها (مخاطبة مشاعبية توهم أنها مخاطبة جدلية من
مقدمات محمودة من غير أن تكون كذلك في الحقيقة) ويقف على أغراض المخاطبة
المشاعبية: الخمسة المتمثلة في تبكيت المخاطب. وإزامه شناعة، وتشكيكه.
واستدراجه إلى الإتيان بكلام غير مفهوم أو بهذر من القول يلزم عنه مستحيل في
المفهوم بحسب الظن. ويرى التبكيت أشهر هذه الأغراض وأكثرها تشنيعاً عليه³.

تبعث مجمل هذه التعريفات والخصائص على الاعتقاد بخطر نهج التكلم
نهج السفسطة وبضرورة تنقية العملية الخطابية مما يعلق بها من آثار الفرعة
السفسطائية ومظاهرها. والحق أن هذا الاعتقاد لا يخلو من تجرؤ على السفسطة
لإنكاره وظيفة إيجابية تنهض بها وتساعد على تحقيقها، وهي القدرة على إثبات
الرأي الواحد ونفيه.

وعلى هذا الأساس، تساعد السفسطة على تكوين مئة الاحتجاج للرأي
والدفاع عنه، والاعتراض على رأي الآخر وإبطاله. والقدرة على دعم الرأي الواحد
ودحضه، إثباته ونفيه. فالأعلى شأناً، في تبادل الأقوال، هو الذي قدر على الفهم
والإفهام والتبيين والتبيين. وعرف طريق الاستدلال وأزال الشبهات، وصحح
الوضع بميز الحق من البطل والتقويم من المحال. فلا يعد المتكلم من المجادلين

1 الفارابي، كتاب الجدال، تحقيق ربيع المعجم، ص 27

2 ابن سينا، الشفاء ص 44

3 ابن رشد، تخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1972.

ص 13.

البارعين حتى يكون قادراً على تصوير الحق في صورة الباطل والباطل في صورة الحق. ويحتج للمذموم حتى يخرجه في صورة المحمود وللحمود حتى يبرزه في صورة ائذموم. هكذا. لا يدرك المجادل ما يحتاج إليه حتى يكون قد نظر في ما لا يحتاج إليه. وبهذه يصبح ما لا يحتاج إليه محتاجاً إليه.

هذه المهارات مطلوبة في الجدل بل متأكدة، جدير بالمجادل أن يمهز فيها ويروض نفسه عليها حتى ينتهياً له

”أن تأتي في الشيء، إم بقياس أو بنقض أو بمقاومة وأن نعلم أن نسؤال مستقيم أو غير مستقيم إم الذي يصدر عن وإما الذي يصدر عن غيرنا والسبب في كل واحد منهما لأن القوة في الجدل إم تصير لنا من هذه الأشياء: والارتياض إم يراد لاقتناء هذه القوة وليستفيع به خاصة في الاستكثار من الحجج وفي المقارنات. وذلك أن الجدلي على الإطلاق هو الذي يأتي بالحجج ويقوم“¹.

ثم إن طبيعة الخطاب تقتضي أن يتزود المجادل بأساليب المغالطة لأنه يخاطب أحد ثلاثة: إما متعلم يخاطب مخاطبة مبتدئ لتعلم الشيء أو مخاطبة مختبر ومنحن، وإما غلط وإما مغالط². فإن اتفق أن جرت المواجهة بين من يبحث عن الحقيقة ومن يروم الغلبة

”فمن العدل أن يستعمل معهم أي أنواع من الأقاويل اتفقت فإن هذا أولى من إظهار العجز عن مقاولتهم. إلا أن الإنسان الجدلي الذي قصد، الارتياض ينبغي أن يتجنب هذا الصنف ما أمكنه. وإذا اضطر إلى مخاطبة هذا الصنف فينبغي أن يكون بعداً المقدمات التي في النهاية من العموم. فإن بأمثال هذه المقدمات يصل إلى غلبة هذا الصنف لقلة شعوره بما ينطوي تحتها“³.

إن المجادل، في الحالات جميعها، مدعو إلى معرفة أنواع المغالطات واثليسات لنلا يقع فيها ولينتبه إليها إذا ما عمد إليها خصمه: وليوظفها في خطابه متى اقتضى الأمر ذلك. ويطلب إليه أيضاً أن يكون قد أحاط علماً بقوانين

1 عبد الرحمن بدوي. منطق أرسطو. ص 767

2 انغرابي، كتاب الجدل، ص 48

3 ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل. ص 248

لصناعة. حتى يقتدر على إحضار القياس المناسب؛ ويختار المقدمة المناسبة، وأن تكون له قدرة على تلقي المغائضات الخاصة التي ترد في صناعته بما يزيلها. ويكون ذلك بالقدرة على إيجاد القياس على كل مطلوب. والقدرة على إيجاد القياس على الشيء ومقابله. وهذه الصناعة

تتيسر بصغيرة وذلك أنه تعلم الإنسان انتحفظ من التناقض عند المحاوراة. وأن يكون مقتدراً في العلم والفهم الفلسفي على أن يتأمل الأشياء التي تلزم عن كس واحد من الأساليب الموضوعية بل على أن يكون قد تأمله وفرغ منه. والذي يبقى في الأمر أن يصيب في اختيار أحدهما. ويحتاج في ذلك أن يكون جيد الطبع وجودة الطبع بالحقيقة فليست شيئاً غير أن يكون قادراً على حسن الاختيار. يختار والهرب من الكذب. وإنما يقدر على فعل ذلك على سداد من طبع طبعاً فضلاً¹.

هكذا يتبين لنا أن للجدل وضعاً خاصاً يميزه من الخطابة والسفسطة والبرهان بالرغم من التداخل الحاصل بين أنواع المعارف والعلوم. يتنزل الجدل في منزلة وسطى بين الخطابة والبرهان. فلا هو يستنجد بفضائل القائل في تنفيق ما كان من المواقف خلافياً ولا هو يعول على عواطف الجمهور وأهوائهم لإنفاذ الأفكار التي رفض العقل قبولها ولا نه من صدق المقدمات ويقينها ما يهيئه لتحقيق لقوة الإقناعية التي لبرهان. ولعلنا منزلة هذه دفعت ببعض الفلاسفة ولمفكرين إلى تدبر حقيقة أغراضه ومقاصده من جهة المنشأة والترقي في مراتب المعرفة. وفي هذا الإطار يتجاوز الفارابي الشرح إلى التفسير والتعليل والتدوير. لا شك في أن هذا الباب المعقود للجدل اليوناني لا يسمح منهجياً بنزول هذه الإضافة العربية، غير أن استناد الفارابي إلى الفلسفة اليونانية في تحليل هذه الفكرة قد زين لنا إدراجها في هذا الموضع من البحث، لا سيما أن الأشياء تُعرف أحياناً بالمقايضة والتضاد.

يقوم تصور الفارابي على اعتبار الجدل لاحقاً في المنشأة بالخطابة سابقاً للبرهان فهو يرى أن

"الفلاسفة قديماً كانوا يستعملون عند فحصهم الأمور التلوية الصرق الخطيئة مدة طويلة، لأنهم لم يكونوا شعروا بغيرها إلى أن شعروا أخيراً بالطرق الجدلية،

1 عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، ص 764

فرفضوا الخطيئة في الفلسفة، واستعملوا فيها الجدلية. واستعمل كثير منهم الطرق السوفسطائية. ولم يزالوا كذلك إلى زمان «أفلاطون: فكان أول من شمر بالطرق البرهانية، وميزها عن الجدلية والسوفسطائية والخطيئة والشعرية...» [من غير أن يشرع لها قوانين كلية، إلى أن شرع لها «أرسطوطاليس» في كتاب البرهان وقوانينه. فهو أول من حصلت له هذه الطرق. فوضع لها قوانين كلية مرتبة ترتيباً صناعياً وأثبتها في المنطق. فرفض المتفلسفون منذ ذلك تلك المنطق القديمة»¹.

وبين الفارابي أن صناعة الكلام والنقح متأخرتان عن الملة، والملة متأخرة عن الفلسفة. وأن القوة الجدلية والسوفسطائية تتقدّمان الفلسفة، والفلسفة الجدلية والفلسفة السوفسطائية تتقدّمان الفلسفة البرهانية. فالفلسفة بالجملة تتقدّم الملة على مثال ما يتقدّم بالزمان المستعمل الآلات الآلات، والجدلية والسوفسطائية تتقدّمان الفلسفة على مثال تقدّم غذاء الشجرة للثمرة "أو زهر الشجرة للثمرة"².

وعلى هذا الأساس ترتبت العلوم وطرائق فحصر الأمور ترتيباً ثلاثياً:

خطيئة لا تستعمل في الأصل لإنشاء المعارف واستنباطها أو اختبارها وإنما لنشرها وتنفيقها، فهي تستعمل للصنائع كلها، ليس لها موضوع خاص بل تلتمس الإقناع في جميع أجناس الأمور وأكثر استعمالها في المعاملات المدنية. تستدرج السامعين بالتعويل على فضائل القائل وبما تحدثه فيهم من الانفعالات النفسانية التي تنكّر الآراء والأقاويل في النفوس مستمينة إياها إلى تصديق القائل وتكذيب خصمه. محدثة بذلك من ضرور الحمية والعصبية ما لا تحدثه سائر الطرائق والعلوم. بل إن هذه الطرائق انخطيئة نها في نظر متقبليها منزلة اليقين. ومرجع هذا التقدّم في الزمن والنشأة إلى أن الخطابة عامة والجدل خاص والبرهان أخص. وبين أن

1 الفارابي، كتاب في المنطق: الخطابة، ص 22 ونشبر، في هذا السياق، إلى أننا على وعي بما يفرض إيجبه تحليل الفكرة من تجاوز المنهج، وإن أنه لم يكن لنا مد من معرفة التحليل بتجاوز الإطار الزمني الرسوم في المنهج. وذلك تلافيًا للتكرار في لاحق الفصول.

2 اغرابي. كتاب الحروف، حقه وقدم له وعق عليه محسن مهدي، دار الشروق، بيروت، لبنان، سلسلة بحوث ودراسات، ط 2: 1990، فقرة 110: ص 132.

”العوامّ وانجهمور هم أسبق في الزمان من الخواصّ. والمعارف المشتركة التي هي بادئ رأي الجميع هي أسبق في الزمان من الصنائع العميّة ومن المعارف التي تخصّ صناعة منها؛ وهذه جميعاً هي: المعارف العامّة“¹.

أمّا الطرق الجدلية فمنشؤها الأساسي هو الاختلاف، إذ

”لا يزال الدّٰظرون يستعملون الطرق الخطيية فتختلف بينهم الآراء والمذاهب وتكثر مخاطبة بعضهم بعضاً في الآراء التي يصحّحها كل واحد لنفسه ومراجعة كل واحد للآخر. فيحتاج كل واحد إذا رجع فيما يراه مراجعة معاندة أن يؤثّق بما يستعمله من الطرق ويتحرّى أن يجعلها بحيث لا تعاند أو يعسر عنادها. ولا يزالون يجتهدون ويختبرون الأوثق إلى أن يقفوا على الطرق الجدلية بعد زمان“².

وفي ثانياً الفحص والاختبار تتمايز الطرق المفضية إلى الصواب من الطرق القائمة على المعالطة والتقليب وتبين عندئذ الطرق الجدلية من الطرق السفسطائية. فيكون أطراح الضرق السفسطائية ويكون التحذير منها والدعوة إلى الانتباه إليها لنفلاً تعطل مسار الحوار القاصد إلى تحقيق النفع وإظهار الصواب. والطرق الجدلية نفسها ليست غاية البحث وإنما هي مرحلة اختبار يمرّ بها الفكر الباحث عن طمأنينة اليقين

”فلا تزال تُستعمل إلى أن تكمل المخاطبات الجدلية فتبين بالطرق جدلية أنها ليست هي كافية بعد في أن يحصل اليقين. فيحدث حينئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم واليقين“³.

وفي ثانياً هذا الانتقال مراحل عديدة يشهدها الفكر وتطوّرات متسلسلة يبلغ فيها انشيء أقصى ما يمكن بلوغه. وقد استبان فيها ما لم يكن يدرك من قبل لتنتهي. بعد الفحص والتصحيح. إلى الضبط والتوثيق والترتيب ووضع ما يحتاج إليه من النواميس لتعليم ما استنبط بقوة العقل وما استفرغ الفكر فيه واستقرّ الرأي عليه

1 الفارابي، كتاب الحروف. فقرة 110، ص 132

2 المرجع نفسه، فقرة 140 - 141، ص 150

3 المرجع نفسه، فقرة 140 - 141، ص 150

"فإذا وضعت النوايس في هذين الصنفين وانضاف إليهما الطرق التي بها يقنع ويعلم ويؤدب الجمهور فقد حصلت انلة التي بها علم الجمهور وأدبوا وأخذوا بكل ما ينالون به السعادة"¹.

هكذا يحلّ الفارابي الفلسفة اليقينية المنزلة العليا لاقتربها باليقين والصدق وتنزّحها عن الظن والكذب واتّصويه ذلك أنّ الفلسفة

"إذا كانت لم تنس بعد برهانية يقينية في غاية الجودة، بل كانت بعد توضّح آراؤها بالخضبة أو الجدلية أو السوفسطائية، لم يمنع أن تقع فيها كُتبه أو في جلّها أو في أكثرها آراء، كلّها كاذبة لم يشعر بها؛ وكانت فلسفة مضمونة أو مموّهة"².

وعلى هذا الأساس، يرى الفارابي أنّ القوّة الجدلية والسوفسطائية تتقدّمان الفلسفة، والفلسفة الجدلية والفلسفة السوفسطائية تتقدّمان الفلسفة البرهانية. ويضرب الفارابي على ذلك مثل الشجرة والثمرة؛ إذا لا بدّ أن يتقدّم الغذاء ويتعمّد الثبت حتّى تنتج الثمار³

ومن أهمّ ما انتهى إليه الفارابي، في معرض تناوله العلاقة بين الفلسفة والملة، خطر الجدل والسفسطة على الدين وإضراره بالملة لتهوينهما المعتاد في نفوس معتقديها وإخراجهم من طور التسليم الباعث على الطمأنينة واليقين "ولو كان وهما مزعوماً" إلى طور الشك والرفق والذخ والسؤال الباعث على تنقيض ما استقرّ في أعماق النفوس. وجعل المسلم به المتفق عليه محلّ شك وارتياب وإبطال. ولذلك

"صار حال واضعي النوايس ينهون عن الجدل والسوفسطائية ويمنعون منهما أشدّ المنع. وكذلك الملوك الذين رُئوا لحفظ المنة - أي منة كنت - فإنهم يشددون في منع أهلها ذينك ويحذرونهم إياها أشدّ تحذير"⁴.

1 الفارابي، كتاب الحروف، فقرة 140-141. ص 150.

2 المرجع نفسه، ص 153.

3 انرجع نفسه، ص 132.

4 انرجع نفسه، ص 156.

وقد عرض ابن سينا هذا الرأي في كتاب البرهان على نحو آخر، في معرض إثارته مسألة تقديم (الجدل) على (لبرهان) أو تأخيرها عنه. فقد لاحظ أن ترتيب كتب أرسطو، في منطق أقنع العرب بأن الجدل لاحق للبرهان لا سابق عليه وبأن الجدل من جنس منطق البرهان وإن تقدم عليه وتأخذ سبيلاً إليه. ورجح ابن سينا أن يكون

"المعلم الأول رتب هذا الفرع الذي في البرهان قبل سائر انفعون. وذلك اعتماداً على عدة حجج: منها أن الغرض الأفضل هو التوصل إلى كسب الحق واليقين، ويستفاد ذلك من البرهان دون غيره، وأن الأولى تقديم الأهم على الميم"¹

حجته في ذلك

"أن منطق البرهان قضايا تنتج الحق من ذاتها. ومنطق الرجحان تتدخل فيه عوامل نفسانية واجتماعية خارجية هي التي تميل به إلى الرجحان"².

فما المستقل القائم بنفسه مثل انقترن بغيره المشروط به. ذلك أن الجدل قائم على المشهور، وإنما اشتهر المشهور لأحوال عالقة به أو متعلقة بالجدلي.

إن هذه الفكرة الأرسطية برزت بوضوح في شروح الفلاسفة العرب وترجماتهم لمنطق الأرسطي. ومن بعد، جرت في سائر الترجمات والمداخل إليها وما يرافقتها من مقدمات وهو ما ذهب إليه تريكو، عندما اعتبر كتاب المواضع سابقاً في النشأة على كتاب التحليلات الأولى والثانية مشبهاً إياه بكتاب الشباب عند أرسطو، جاعلاً إياه بمنزلة التمرين الذهني للمهّد لدراسة البرهان³.

2. خصائص الجدل

1.2. على المقدمات يُبنى الجدل

تبحث كتب منطق الأرسطي في صور الأفيصة وما أدتها لميز القياس البرهاني من انقياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس الشعري. ففي إطار انقياس ينزل

1 ابن سينا، الشفاء، مقدمة، ص 31.

2 الرجوع نفسه. والمقدمة نفسها.

3 ARISTOTE - *Organon, V les topiques*, p 1.

الحديث عن الجدل، وفي إطار الحجاج يتنزل الحديث عن القياس، وهو ما يبرز ختيرنا مصطنع (الحجاج الجدلي) لكون الجدل شكلاً من أشكال الحجاج له من المقومات العامة المشتركة ما ينسب إليه ويعلقه به. وله من الخصائص ما يميزه من سائر أجناس القول وفنونه ويتيح لنا الحديث عن الحجاج الجدلي والحجاج الخطابي والحجاج المغالطي.

ومرجع اختلاف هذه الأنواع إلى طبيعة المقدمات وما تفيد من يقين. وبيان ذلك أن والحجة المعروضة في المقدمة تكون حجة برهانية إذا كانت من الأوليات والمسلمات تفيد يقيناً جازماً يوضع في المقدمات ويسري في النتائج، وتعتبر حجة جدلية تألف من المقدمات المشهورات المحمودة عند الجميع أو الأكثر الذائعات الباعثات على الاعتقاد اعتقاداً يقارب اليقين فلا يشك العقل للذهلة الأولى في أن نقيضه ممكن، وتعد حجة خطبية تكون من المقدمات المنقولة التي في بادئ الرأي وتفيد ظناً راجحاً مقبولاً من دون أن تكون ملزمة. وهي حجة شعرية عندما لا توقع تصديقاً بل توقع تخيلاً يقصد إلى تحريك النفوس انبساطاً وانقباضاً وترغيباً أو ترهيباً، وتنقيراً أو تبخيلاً، أو تسخية أو تشجيعاً وهي حجة لها في النفس تأثير، وعليها التمويل في صناعة الشعر وفي نثر الوعظ. وتكون حجة سوفسطائية مشاغبية عندما تتراءى برهانية يقينية أو جدلية محمودة من غير أن تكون كذلك في الحقيقة بل هي مؤلفة من مقدمات كذبة ومبنيّة على الخصال يقصد بها التمويل على الخصم.

1 ينظر: ابن سينا، كتاب النجاء في الحكمة النطقية والطبيعية والإلهية. نفعه وقدم له د ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1985، ص 44.
 ابن رجب، تلخيص السفسطة، مرجع مذكور.
 الفرائي، معيار العلم في المنطق، تخرجه أحمد سمير النيز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1990.

ARISTOTE, *Organon, V les topiques*, p 5 « Le syllogisme est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, une autre chose différente d'elles en résulte nécessairement, par les choses mêmes qui sont posées. C'est une démonstration quand le syllogisme part de prémisses vraies et premières, ou encore de prémisses telles que la connaissance que nous en avons prend elle-même son origine dans des prémisses premières et vraies. Est dialectique le syllogisme qui conclut de prémisses probables. Sont vraies et premières les

وهذه المقدمات الأوائس إنما محسوسات أو مقبولات أو مشهورات. ففي طبع الناس تقديم المحسوسات والمشهورات وإكسابهما الشرف والرئاسة؛ وتأخير المقبولات حتى تمتحن وتصحح. وفي طبائعهم أيضاً إيثار المشهور على المحسوس لأن الحسن مشترك جامع الإنسان والحيوان أما المشهور فخاص من حجج العقول. وعلى هذا الأساس تتفاوت أولية هذه المقدمات في الجدل، فلا تستعمل المحسوسات مبادئ

“إلا في الاستقراء لتصحيح المقدمات الكلية أنتي أشخاص موضوعاتها محسوسة وليست هي بالمقدمات المحسوسة. لكنها داخلة في المشهورات”¹.

ويقتل ابن سينا الحديث عن هذه المقدمات: فمنها المحسوسات² والمجريات³ والمتواترات⁴ والمقبولات⁵ والوهميات⁶ والدائعات¹ والمضنونات²

choses qui tirent leur certitude non pas d'autres choses, mais d'elles-mêmes, car on ne doit pas, pour les principes de la science, avoir à en rechercher le pourquoi, mais chacun de ces principes doit être par so-même certain. Sont probables les opinions qui sont reçues par tous les hommes, ou par la plupart d'entre eux, ou par les sages, et parmi ces derniers, soit par tout, soit par la plupart, soit enfin par les plus notables et les plus illustres. Est éristique le syllogisme qui part d'opinions qui, tout en paraissant probables, en réalité ne le sont pas, et encore, le syllogisme qui ne conclut qu'en apparence d'opinions probables ou paraissent probables (...)

1 الغاربي، كتاب الجدل، ص 10.

2 هي أمور أرفع التصديق بها الحسن كعوك الشج أبيض. الشمس نيرة.

3 هي أمور أرفع التصديق بها الحسن بشركة من القياس وذلك أنه إذا تكرر في إحساننا وجود شيء شيء تكرر ذلك منا في انذكر؛ وحدث لنا منه تجربة. بسبب قياس: فترن بالذكر (مثل شراب كذا يؤذي إلى الإسهال)

4 هي الأمور اصدق بها من قبل الأخبار التي لا يصح مثلها انواطاً على الكذب نفرض من الأغراض كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبدن وإن لم نشاهدها

5 وهي آراء أوقع التصديق بها قول من يؤثر بصدقه فيما يقول، إما لأمر سماعي يخفص به، أو رأي وفكر قوي يميز بهر مثل اعتقادنا أموراً قبلناها عن أفة لشرائع قبل أن نتحققها بالبرهان أو شبهه.

6 هي آراء، أوجب اعتقادها قوة انوهم التابعة للحسن مصروفة إلى حكم المحسوسات لأن قوة انوهم لا يتصور فيها خلاف (وجود وهميات كاذبة وهميات صادقة يتبعها انحط مثل أنه كما لا يمكن أن يتوهم جسمان في مكان واحد والوهميات قوية جداً عند الذهن والباطل منه إنما يبطل بالنعف مع بطلان لا يرون عن انوهم.

والمخيلات³ والأوليات⁴. وتُصنّف هذه المقدمات؛ استناداً إلى معيار القوة الإقناعية والقدرة على تحقيق اليقين. سنثني جامعين: صنف اليقينيّات وتُدرج فيه إمّا الأوليات وما جمع معها، وإمّا التجريبيّات وإمّا المتواترات وإمّا المحسوسات، وصنف خارج عن هذه الجملة وتُدرج فيه الدائعات والمقبولات والمظنونات⁵.

هذه التصنيفات والتفريعات قد توهم بتفكك العلوم وعدم تعاونها وقيام الحدود بينها غير أنّ الأمر ليس كذلك إذ كثيراً ما "يؤخذ ما هو مسألة في علم مقدّمة في علم آخر" وتحصل بينهما صور من الارتباط والتواشج تحقق الإفادة وتضمن النواصل المخصب بين العلوم⁶.

وهذه المقدمات التي ذكرها أرسطو وفحص ابن سينا القول فيها تمثل مادّة للقياس. وعلى أساس المقدّمة المتخيرة يتحدّد نوع القياس. فلا يكون قياساً برهانياً حتّى تكون مقدّماته يقينيّة صادقة. والمثل الكامل للمعرفة البرهانيّة موجود في الرياضيات، لأنّها تقوم على مبادئ بيّنة بنفسها.

ههنا تثار مسألة دقيقة: هل ينتج القياس المعرفة ويطعننا على المجهول انطلاقاً من المعلوم؟

إنّ الأقيسة لا تفيد العلم إلّا إذا كانت مقدّماتها صادقة. وصدق النتائج

1 هي مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها إمّا شهادة الخلّ (نعدك جميل) وإمّا

شهادة الأكثر وإمّا شهادة العلماء أو شهاده أكثرهم أو الأفاضل منهم. فيما لا يخالف فيه الجمهور
2 هي آراء يقع التصديق بها لا على الكبات بل يختر بمرحاض نقيضها بالبار ونكرن الدّهن تكون إليها أميل.

3 هي مقدمات ليست تدلّ بحدق بها بل لتخيّل شيئاً على أنّه شيء آخر وعلى سبيل المحاكاة ويتبعه في الأكثر تنفير للنفس عن شيء أو ترغيبها فيه وبالجمله قبض أو بسط.
ينضر في جميع هذه التعريفات ابن سينا، كتاب النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة، المرجع نفسه، ص 97 وم بعدها.

4 هي قضايا ومقدّمات تحدث في الإنسان من جهة قوّته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها لا ذواته

5 ابن سينا، كتاب النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة، ص 102.

6 المرجع نفسه، ص 110

يتوقف على صدق المقدمات. فانقياس بهذا المعنى، لا يضمن صدق المقدمات بل يضمن صحة الانتقال من المقدمات إلى النتائج. ولهذا فإن النتائج في القياس العلمي يجب أن تكون

”صادقة وأولية ومباشرة، وأن تكون أعرف وأسبق من النتيجة وعلة لها فهي يجب أن تكون صادقة لأننا لا نستطيع أن نعرف ما ليس موجوداً. ويجب أن تكون أولية، ومباشرة، وإذا فلن نعرفها لأن المعرفة إنما تكون إما بالبرهان - ولا برهان على مبدئ البرهان - وإما تعرف مباشرة. وهي سبب للنتيجة، وأعرف منها، وسابقة عليها لأننا إنما نعرف معرفة عنيفة حينما نعرف العلة أو السبب“¹.

وامشهورات هي لحمة الجدل وسداه سميت كذلك

”لاشتهارها بين الناس ولاذعانهم لها وانقيادهم إليها لأسباب ترجع إلى حسن موقعها وسيرة قبولها“².

ومرجع اشتهارها إلى أسباب عديدة منها ما تنهش به من وظائف في حياة الجماعات والأفراد. فلها فضل تربية الأسم وتأديب أحداثها وتيسير تلاقعها وحدث الألفة بينها، فهي زاد أصبي المتعلم وهي عرف المجتمع وشريعة العالم إليها يستند في نخل جميل الأقوال والأفعال من قبيحها، ومحمودها من مذمومها، ومؤثرها من منكورها....

ومن أسباب ذيوع المشهور مشاكلته للحق وتعلق المصلحة به وإجماع أرباب المن عليه. وله دواع أخرى: يحمل عليه الحياء والخجل والرحمة ولحشة. ويفضي إليه الاستقواء حتى إذا ما تعصب المرء وعاند وطلب وجه الخلاف لم يمكنه ذلك. وتتفاوت هذه اشتهورات لطفاً وحسن موقع. على أن أفضلها ما انتقاد لها المرء وأذعن دون إكراه أو وجوب³.

ولكن لاشتهر ليس رديفاً للحق والصدق، وليس معناه أن يقنع ويبعث

1 ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، ص 15.

2 ابن سينا، الشفاء، المقدمة، ص 32.

3 المرجع نفسه، ص 40.

على القبول والتسليم: إذ كثيراً ما تتقابل المشهورات وتفضي إلى نتائج متقابلة تبعث على النظر في مشهور آخر وتغليبها، بل كثيراً ما يسود الباطل ويشتهر¹ لأن الشهرة

"لا تمنع أن تكون موجودة نباطل كما للحق. حتى تكون المقدمات المشهورة الحق مساوية للمقدمات المشهورة الباطلة"².

كما أن

"المشهور ليس يجب أن يكون حقاً. بل ربما كان باطلاً، ويمكن أن يلزمه باطل، وأن يكون ذلك الباطل ممّا هو أيضاً شنع. وإن كانت مبدئه غير شناعة، فإنه كثير من القياسات الجدلية تساق نحو أمور شناعة وباطلة"³.

ولذلك والمشهورات متفاوتة قوة وضعفاً، لا يعتنع أن يناقض بعضها بعضاً فيعظم حظها من الخلاف وتكون الممنعة والمقاومة وعدم التسليم. فإذا كان المشهور لا يسلم من الخطأ فبم نفسر اشتهاره وميل الناس إليه وإجماعهم عليه أحياناً؟

إن السر في اشتهار الشيء والإقبال عليه والإذعان له - ولو كان بطلاً - هو سهولة انجذاب النفس إليه ووقوعها تحت سحره وتأثيره وقوعاً يقف العقل عاجزاً عن الفهم والتبرير بانزعج من قوة الحجج الداحضة للاختيار والتسليم والبراهين البعثة على الرّفص والإبضان. وليس مرجع الاشتهار والتسليم إلى تمام آلة البيان وبلاغة اللسان وإنما إلى أحوال تقترن بها وساعد عليها وتؤدي إليها وتجعل المرفوض محبوباً مسلماً والمشكوك فيه موثقاً به وذلك

"لأن التسليم والشهرة ليسا مبنيين على الحقيقة بل على حسب مناسبتها للأذهان. وبحسب أصناف التخيل من الإنسان"⁴.

يفضي هذا التحليل إلى أن المشهورات متفاضلة متغيرة مختلفة باختلاف

1 بن سينا، الشفاء، ص 19.

2 المرجع نفسه، ص 34.

3 المرجع نفسه، ص 321.

4 المرجع نفسه، ص 39.

الأمم والأزمنة. توغل في الزمان وتتنقل عبر الأجيال. فإذا هي شرايع الأمم، عنيتها يُعتمد في تحديد التنظيمات وترتيب المعاملات وضبط القواعد والأخلاق ورسم قويم السلوك وسن سليم القيم والشيم. إنها عرف عام وشريعة غير مكتوبة تعبر عن روحها، وتفسح عن مزاجها. وتنظم القواعد التي يلتزمها الناس في سلوكهم ومعاملاتهم من جهة الدين وما يتصل به من شعائر وحتفالات، والأخلاق وما تفرضه من واجبات بعضها يأمر بالفضيلة وبعضها ينهى عن الرذيلة. والفنون التي تعبر عما يدور في خلد الناس وتصور مشاعرهم وتجعل لهم الحياة، والسياسة وقواعد الحكم الصالح. الحافظ للجماعة من الانحلال والفساد والآخذ بيد الأمة نحو العمران. وكل أولئك أمور إنسانية تتصل بالذوق وانزاج والمصلحة: ينظمها عقل عملي يقصد إلى هدي البشر في حياتهم العملية (فرونيسر) يختلف عن العقل النظري النافع في طلب اليقين الذي تخضع له الأمور الرياضية والطبيعية (نوس)¹

وأبنا يكن الأمر، فإنه في الجدل تُتخير المقدمات بتصفح آراء الجمهور أو راء أكثر الناس أو آراء جميع الفلاسفة أو أكثرهم أو أهل النباهة منهم أو الآراء المضادة للظاهرة، وجميع الآراء في الصنائع². ثم تكون مرحلة اختبار تلك المقدمات بعرض الآراء المضادة التي هي في الظاهر دائعة على جهة التناقض لاستعمال الدائع منها وتلافي انشيبه بها. وللمجادل في اختيار مقدماته وتأليفها وفي تكوين أقيسته موارد: إذ يمكن أن ينهل من معين الرأي العام المجمع عليه، أو رأي الأغلبية، أو رأي الحكماء، أو عدد منهم. أو النبهاء منهم. أو الآراء المناقضة لما هو مسلم به³.

وثرتب أصناف الأقوال المشهورة على نحو يتدرج بها من الأوسع انتشاراً إلى أقله دون أن تحصل فيه مخالفة أو أن يكون المشهور عند ذوي النباهة والصيت

1 ابن سينا، الشفاء، المقدمة، ص 39.

2 ينظر: عبد الرحمان بدوي. منطق أرسطو. ص 508 وينظر أيضاً:

ARISTOTE, *Organon, V les topiques*, pp. 313-323, 330, 335, 346: « Il y a autant de façons de choisir les propositions que nous avons distingué d'espèces dans la proposition elle-même ; ainsi nous pouvons recueillir les opinions de tout le monde ou celles de la majorité, ou celles des sages, et, parmi ces derniers, celles de tous ou celles de la plupart ou celles des plus notables ; ou encore les opinions contraires à celles qui semblent généralement adoptées - ou enfin toutes les opinions conformes à l'enseignement des arts » p. 30.

ARISTOTE, *Organon, V les topiques*, p. 30. 3

من أهل العلم رأياً مبتدعاً مخافاً للجمهور. ذلك أن

"الأمر الذي لا يشك فيه أحد من الناس، ولا يختلفون فيه، هو غني عن الإثبات، ومن يحاول نقضه بالقياس، فهو أهل أن يضحك منه"¹.

وأما الرأي الذي ليس هو لإنسان مشهور ولا عنه قياس فهو الذي يُسمى الشاذ والتحكّم والتخرص: وليس أحد ينبغي به الحذر أن يجعله مطوب يفحص عنه في هذه الصناعة²

وتثير دراسة المشهورات مسائل عديدة تتعلق بأحجّة عندما تتعدّد الحجج، وبالمرجع الضامن لصحة القول عندما تتعدّد مرجع القول. ذلك أن كثيراً من آراء الفلاسفة ليس للجمهور فيها رأي ولا للمشهور إليها سبيل³. ثم إنه يحسن أن يقع التناقض والتضاد في مشهور الآراء والأقوال والقيم. فيجري التناقض والتضاد بين الفيلسوف والفيلسوف (مثل وجود الجزء الذي لا يتجزأ)، والجمهور والجمهور (الغنى أثر من الفقر، أم الفقر أثر من الغنى)، والفيلسوف والجمهور

"مثل ما يرى الفلاسفة أن الغضيلة مع سوء الميثر والخمور أثر من جودة العيش والكرامة مع فوات الفضيحة، فالجمهور يرون خلاف ذلك"⁴.

ويرى «أرسطو» أنه

"ليس أحد ممن له عقل يقدم ما لا يراه أحد. ولا يسأل عما هو ظاهر للناس كلهم أو لأكثرهم لأن هذا ليس فيه شك وذلك لا يضعه أحد من الناس"⁵.

وفي هذا يقول الفارابي:

"وكيف كان مخبرون لنا وأخبرون بذلك الرأي أكثر عددا كنت ثقتنا بهم أنهم، وسكون أنفسنا إلى ما يخبرون به من مشاهداتهم وآرائهم أكثر، وقبولنا لها

1 ابن سينا، الشفاء، ص 73

2 ابن رشد، تلخيص كتاب الجدال، ص 45.

3 ابن سينا، الشفاء، ص 77.

4 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطانيس في الجدال، ص 37

5 عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، ص 503.

أشدّ ويزداد سكون أنفسنا، ليهـ وتـحـدـيـقـنا لـها رقبولنا إياها عـلـى قدر زيادـة عدد المخبرين عن أنفسهم بما شاهدوه من الأمور واعتقدوه من الآراء¹.

والى انراي نفسه يذهب ابن سينا معتبراً أن العاقل

"لا يعمل قياساً من مقدّمة مجهولة في اشهور أو مضادة للمشهور ولا عن غير متسلّمة عند المخاطب"²

وعلى هذا الأساس يرى أن رأي الجمهور ورأي أكثرهم يظلّ معيار الاحتكام والفصل فلا يُقبل رأي الفلاسفة إذا كان مضاداً لآراء الجمهور؛ وأنّ حلّ المشهورات في الجدل مثل حال الأوليات في البرهان: في البرهان تُستعمل الأوليات دونما حاجة إلى إثبات صدقها، وفي الجدل تُتسلّم المقدمات المشهورة وتُقبل³.

وفي هذا السباق، يحلّ ابن سينا القياس المؤثف من مقدّمات مشهورة أو متسلّمة الحلّ الأقرب إلى البرهان، بوصفه القياس المفضي إلى انيقين، وما سواه وما دونه فأكثره ظنّ مخلوط دائماً بشكّ قويّ أو ضعيف.

وإذا كان البرهان -لإفادته اليقين- يستعمله الإنسان مع نفسه باقصد الأول فإنّ انقياس انجدليّ غير نافع في أن يخاطب به الإنسان نفسه إلا إذا كانت مخاضبته من جنس الامتحان والاختبار يُعرض الرأى على العقل إثباتاً وإبطالاً وترجيحاً. بل الغالب أن يستفّع به في مخاطبة غيره وغلبته. وبذلك يصير محيطاً بأصناف المقدمات البرهانية وغير البرهانية قادراً على الاختيار المحقق للقصد المفضي إليه. ويصير أكثر استبصاراً لمعرفته الشيء الواحد من جهتين: من حيث هو ومن حيث ليس غيره وإجمالاً يرى ابن سينا أنّ

"كسب المقدمات المشهورة وإعدادها أهمّ من كسب المقدمات البرهانية وإعدادها؛ إذ المشهور أهمّ من البرهانيّ؛ فيتفق له في كسب المشهورات وإعدادها أن يكتسب البرهانية ويعدّها، حينما يأخذ بتعقب اشهورات ليتأمّل ما منها

1 لغارابي. كتاب الجدل، ص 7.

2 ابن سينا، الشفاء، ص 72.

3 المرجع نفسه، ص 75

برهاني وما منها غير برهاني¹.

وتترتب على هذه العميّة منافع أخرى. وتنشأ ملكات الاقتدار على تأكيد العقائد النافعة والاحتجاج لها بما يناسب من الحجج ويساعد على حسن التدبير، لا سيما متى اعتبرنا اختلاف الطبائع وصعوبة جمع الناس على أمر واحد، وإقناعهم بجدوه. فأكثر القوى قاصرة، وطريق التعلّم طويل. وإذا طأ لتعلم أُرهِق الفهم وتعطل العمل وكان الفرر والشطط والخداع والتدليس، وأوشك غيب الإقناع أن يقوّض صرح لعمران².

2.2. مسألة المواضع

في تعريف مصطلح «موضع» اختلاف مرجعه أساساً إلى أن صاحب كتاب المواضع سكت عن الموضع ولم يعرفه. ولكن غياب التعريف لا يعني عدم حصول الصورة في الذهن ووضوحها، ففي المناسبات التي عاد فيها اللفظ في الأثر، يظهر القارئ ببعض المفاتيح التي من شأنها أن تساعد على استخلاص المفهوم. وهو ما أشار إليه هشام الرّيفي انطلاقاً من شاهدين، ورد أولهما في كتاب المواضع وفيه يقول «أرسطو»:

«عليك أن تحاول امتلاك المواضع أحسن امتلاك فتحتها تقع الحجج في الغالب»

وفي القول إشارة إلى علاقة الحجج بالمواضع، وورد ثانيهما في كتاب الخطابة، وفيه قال

«أرى أن المنصر والموضع شيء واحد لأن المنصر هو الموضع باب يندرج تحت كثير من الضمان»

وفي القول إشارة إلى علاقة الضمان بالمواضع. ولا يرى الرّيفي في هذين الشّاهدين ما يرفع إشكال تحديد العلاقة بينهما. وهو نقص تداركه شرح «أرسطو» لينتهيوا إلى

1 ابن سينا، الشفاء، ص 11.

2 المرجع نفسه، ص 14.

أنّ اوضاع ليست هي الحجج ولا مقدّمات الأقيسة الجدلية أو الأقيسة الخطابية لكن منها تشتقّ المقدّمات وبذلك المقدّمات تُبنى الحجج. اوضاع هي قضايا عامة جداً، أو قوانين كما يقول ابن سينا، تولد منها المقدّمات الجدلية والمقدّمات الخطبية¹.

وإلى الرأي نفسه أشار حمادي صمود مثمناً ما جاء في مقال الرّيفي، معتبراً كتاب (المواضع) (مسرداً بانعاني والمحتوى وبالروابط القائمة بينها، مما قسمته الدّراسات المتأخّرة إلى مواضع وحجج (Arguments)، وهي وحدات الاستدلال الدّنيا القائمة على روابط من جهة الشكل والضعف. وروابط من جهة المحتوى والمعنى. كالتعريف والوصف والتقسيم والأصل والاشتقاق والجنس والنّوع ولعلّة والعول والتشبيه والمقابلة²

وقد نزع الرّيفي - وهو يبيحث في مسوّغ الاستعارة المكانية في تسمية الجواز المفهومي الذي اعتمده في وصف صناعة القول الجدليّ بالمواضع - منزع وصل الموضوع بالذهن والبحث والنّظر الدالّ على (حركة النّكر في أثناء البحث مما يقوّي معنى البناء للحجج بالقول والطرق السالكة إليها) دون حصر لمعنى في الدّكرة وتعليقه بالمكان³.

وعلى هذا النّحر: يمكن القول إنّ للمواضع أكثر من تعريف: هي مخازن الحجج تدنّ على المكان، وترتبط بالذاكرة وتقترب بالأفكار الجاهزة المحفوظة في الأذهان: وتتمتّع بقدر كبير من المقبولة. وتكون أحياناً عنصراً حاسماً في تحقيق الإقناع متى أجاد المجادل أو الخطيب انتقاءها. والمواضع تقترب بالفكر في حيويته

1 الرّيفي، الحجج عند أرسطو، ص 193.

2 سّود، في الخلفية النّظرية للمصطلح، ص: أهم نظريات الحجج، ص 14

3 يقول الرّيفي: "إنّ استعارة المواضع عند أرسطو تدنّ على المسالك التي ينبغي أن يفهم إليها انهم عند البحث عن الحجج وموادّ القول أنّ الشّكر فليس هو المقصد الأوّل فيما تفيد: تلك الاستعارة بل هو نتيجة الأخذ في مسلك من تلك المسالك ووزر، استعارة (المواضع) تصوّر لإنتاب الكتابة الحجاجية. الكتابة الثابتة من موقع التّسديق لا التّخييل لجهة من جهات الوجود. جهة المكان وانحصر هي كتابة ناشئة في هذا تصوّر عن بحث في لمحتوى واستدلال، وهو تصوّر يخالف معادن إنشاء لقول عند انفساديين وكانوا يروّضون تلاميذهم على استظهار قدر كبير من النّصوص ويربّونهم على كتابة الاستنتاج". الرّيفي، الحجج عند أرسطو، ص 191.

وقوة نظره واستقصائه الوسائل والصيغ الممكنة لتحقيق المقاصد. لذلك "لا يمكن أن نصفها بكونها" أضراً فارغة" كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين"¹.

ويكشف كتاب الطوبيقا عن نزعة إلى استقصاء المواضع في مجالات الوجود المختلفة، وهو ما يفسر كثرتها وتنوعها إذ هي "في نظر" أرسطو - تستعمل في العلوم حين يحتاج العالم إلى بناء تبكيت. وتستعمل في الجدل والجدل لا موضوع له. وتستعمل في الاجتماع والسياسة، وبهذا تكون المواضع قضايا عامة جداً

وبالرغم من أهمية المواضع وتواتر الحديث عنها في العديد من الدراسات فإنها ظلت من انبعاث الجديرة بعز يد أعمال الفكر وتعميق النظر لرصد خصائصها ونبين ما تأتي قوتها التأثيرية والإقناعية. ولهذه الاعتبارات رأينا تخصيص مبحث للغرض: تبسيط وتوضيح ومسألة، نعرض فيه جملة من المواضع الأرسطية الواردة في كتاب الطوبيقا الممتدة من المقدمة الثانية إلى المقال السابعة، عرضاً يعيد ترتيبها في ضوء المحتوى والعلاقة:

المسرد الأول: نماذج من مواضع متنوعة (مواضع العرض ومواضع الجنس ومواضع الخاصة ومواضع الحد ومواضع العادل. مواضع النافع، مواضع الجميل...)

... ما كان أطول زماناً وأكثر ثباتاً فهو أكثر مماً كان أقصر زماناً وأقر ثباتاً.

ونكن هذا الموضع قد يعترض عليه من جهات إذا أخذ مطلقاً. فقد يؤثر القصير المدة العظيم على الخسيس الطويل المدة. لذلك لا يصير هذا الموضع حقاً حتى يُعتبر أمران: أحدهما أن يكون المختار في الفلسفة مثلاً من جهة ما توجبه الفلسفة. لا الفيلسوف لذي قد يخفى. والثاني أن تعتبر الوقت والحد. فإن الوقت من الأوقات قد يجعل اختيار ما هو في صناعة أخس أولى من اختيار ما في صناعة أرفع.

... "الأفضى والآثر هو مختار الفضلاء والشرفاء والعلماء والمبرزين في الفضل والمعرفة في ذلك الباب، وهو مختار الشريعة الصحيحة ومختار أكثر الناس

1: الريني، الحجاج عند أرسطو، ص 195.

أو أكثر أهل صناعة ما. أو ما يختاره إنجميع¹.

ولكن هذا الموضوع يطرح بدوره إشكالا في ضوء الاستناد إلى المشهور، فلم يرفض رأي الفيلسوف ويستبعد ولا يعتمد عليه وهو حق وإن بدا غير مشهور، بينما يُقبل رأي الجمهور لشهرته ويستند إليه وقد يكون باطلا؟

- الأفضل ما كان في العلم الأفضل².

وهذا الموضوع يثير بدوره إشكالا: هل نحتكم إلى المنفعة أم إلى الحقيقة؟ ومن أية جهة يكون النفع ونحن نعلم أن مصائب قوم عند قوم فوائد؟

"ما هو أثر عند الكل وعلى الإطلاق، أي في عام الأحوال، أثر من الذي يصير أثر في حال. ووقت. وبحسب شخص بعينه لعذر لولاه لما كان أثر، كما أن الصحة أثر من البط بالوضع للعلاج".

قد يلقي هذا الموضوع استحسان فنة ما، ولكنه من غير شك لن يرضي فنة تؤمن باللحظة الإلهية المطلقة التي تلمع لحظة وتغيب إلى الأبد.

"كل ما هو داخل تحت جنس فاضل على أنه موجود في ذلك الجنس وداخل تحته فهو أفضل مما ليس هو جزءا من ذلك الجنس (العدالة أفضل من العادل)³".

لا شك في أن لهذا الموضوع قوة آتية من جهة تفويت الأفضل والأكرم والاستناد إليه في تمييز الأشياء. ولكن هل يعرف الحق بالرجال أم عندما يعرف الحق نعرف أهله؟

- "المؤثر من أجل نفسه أثر من المؤثر من أجل غيره. والمؤثر بذاته أفضل من المؤثر بالعرض. وما كان بانطبع مؤثرا فهو أثر مما ليس بالبطع. وما كان مؤثرا على الإخلاق أثر مما هو مؤثر عند إنسان ما. أو في وقت ما، أو حال ما، أو مكن ما. وقوة هذه المواضع واحدة. مثل أن الصحة أفضل من الرياضة، والصديق العادل أفضل من العدو العادل الذي نؤثره لئلا يلحقنا

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل. ص 136.

2 المرجع نفسه. ص 138

3 المرجع نفسه. ص 140.

منه ضرر¹.

وعلى قوة هذا الموضع واشتهاره فإنَّ لشكَّ يمكن أن يعتريه من جهة المقام الباعث على تفضيل شيء يبدو عادة ضعيف النفع على شيء اشتهر بكونه نافعا.

- "ما كان سبباً للخير بذاته أثر مما هو سبب له بالعرض، كالفضيلة والكفاية. أثر مما هو سبب له بالعرض كالبخس وكذلك الأمر في الضد؛ وذلك أن الذي هو سبب للشر بذاته يتجنب أكثر مما هو سبب له بالعرض² مثل القصور والذيلة أوفى بالاجتناب من السبب بالعرض كالبخس".

والفرق بين هذا الموضع والموضع الذي قبله، أن ههنا قد أخذ الشيء سبباً، وهناك أخذ مؤثراً.

- "الغاية أثر مما يسوق إلى الغاية. وإن كان أمران يسوقن إليها فأقربهما إليها أثر³. من قبيل أن ما يسوق إلى المعاش أثر مما يسوق إلى الجميل، وما ينتفع به في السعادة أثر مما ينتفع به في الأدب".

ولكن المجموعات البشرية قد أوجدت أفعوالاً تفوق الأدب على سائر القيم؛ فتزین للمرء أن يستف تراب الأرض على أن يرى له من الفضل امرؤ متفضل.

- إنَّ السائقين إلى غايتين يشبه أن يكون أحدهما تأدية إلى غايته أثر. وذلك إذا تساوى وتقاربا. ولذلك فإنَّ الجمهور يؤثرون النافع في المعاش على النافع في المعاد. وأما إذا اختلفا وكان التفاوت عظيماً، ولم يكن لجمع بينهما، فإنَّ الأثر عند الحصفاء ما هو أفضل. وإن تأخر.

-- الممكن أثر مما ليس بممكن. من قبيل أن صناعة الطب أثر من صناعة الكيمياء⁴. ولكن ما بال الناس يميلون إلى المجهود الأدنى ويؤثرون الدعة والسلامة عل ركوب الأهوال؟ ولم ينكروا ضوء الشمس والماء الزلان؟

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 140

2 انرجع نفسه، ص 142.

3 انرجع نفسه، ص 143.

4 المرجع نفسه، ص 144.

- مضى كان شيئاً فاعلان فإن الذي غايته أفضل فهو أثر¹ من قبيل أن
الرياضة فاعلة للصحة، والنعم فاعل للحكمة، وعلى هذا الأساس فالتعلم
أفضل من الرياضة.
- فإن كان فض الغاية على الغاية أكثر من فضلها على فاعلها فإن فاعل
الغاية المفضلة أثر من فاعل الغاية المفضولة² وهذا انوضع من مقايضة فاعلين
إلى غايتين.
- أن يكون أحد الأمرين، وإن كان يطلب نغيره، فقد يطلب لنفسه؛ والأمر
الآخر لا يطلب إلا لغيره. فإن الأول أثر، ومثاله الصحة والعدالة، فإنهما
أثر من الغنى والشدة. فإن الصحة والعدالة كريمان لأنفسهما، والغنى لا
فضيلة له في نفسه. بل ربما جلب أمراً كريماً فاضلاً.
- إذا كان شيئان متقاربين ولم يمكن أن نتبين أن أحدهما يفضل الآخر في شيء
صلاً من جواهرهما فينبغي أن ننظر في ترابيعهما، وذلك أن الذي يتبعه خير
أكثر هو أثر والذي يتبعه شر أقل فهو أثر³
- وهذا انوضع مأخوذ من اللوازم. أي أن ما لازمه خير أكثر وأفضل فهو أثر،
وبتابعه شر أقل مما تلاخر. وإن لم يفضل في الخير فهو أثر⁴.
- إن الخيرات التي هي أكثر أثر من التي هي أقل إذا كان الأقل داخل تحت
الأكثر⁵.
- ما كان مع لذة أثر مما يكون بغير لذة مثل الدواء الحلو والدواء المر وإن كان
كلاهما نافعين⁶.
- إن كل واحد من الأشياء مما له وقت يخصه، إذا وجد في وقته، أثر منه إذا
وجد في غير وقته⁷. مثل الرياضة في الشيخوخة أثر ينفي في الشباب، وكذلك
وكذلك الحكمة أم الشجاعة فالأمر فيها بالعكس. وعلى هذا الأساس. ما

1 من رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 144.

2 المرجع نفسه، ص 144.

3 المرجع نفسه، ص 145.

4 ابن سينا، الشفاء، ص 157.

5 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 148.

6 المرجع نفسه، ص 148.

7 المرجع نفسه، واستدحة نفسها.

يكون في وقته أثر منه في غير وقته. أو في وقت لا يُعتد به، فإن الحكمة في المشايخ أثر منها في الشباب، وإن كان وجودها في الشباب أعجب. وكذلك العفة فيهم. بل العفة والحكمة بالمشايخ أولى؛ وفي الشباب أعجب. واكتساب ذلك وطلبه بالشباب أولى، فإن المشايخ يجب أن يحصل ذلك لهم بنصيحة.

ولكن قد يحتج على هذا الموضع بحجة الإمكان الموصوف بطول الزمان، ذلك أن فضل الشيخ الحكيم محدود متى قيس بفضل الشب ينتظر منه الكثير.

- ما كان نفع في أكثر الأوقات فهو أثر من النافع في وقت ¹.
- ... الشيء الذي إذا وجد لنا لم نحتج إلى الشيء الآخر فهو أثر من الذي إذا وجد لنا احتجنا إلى ذلك الأول ². مثل العدل والشجاعة. فإن الناس كلهم إذا كانوا عدولا لم ينتفع بالشجاعة؛ وإذا كانوا شجعانا انتفعوا بالعدالة واحتاجوا إليها.
- إن الأمور التي يتجنب فسادها أكثر هي أثر ³. وهذا الموضع مأخوذ من الفساد الفساد والاطراح والترك والمكون والاقتناء والتضاد.
- ما كان أقرب إلى الخير فهو أفضل والشيء الذي هو أكثر شبيهاً بالشيء الأفضل هو أفضل ⁴.
- ... ما كان أظهر وأشهر هو أثر مدّ هو في ذلك معنى أقل ⁵. وهذا الموضع مأخوذ مأخوذ من الشهادة. وهو كاذب في أشياء كثيرة، وذلك أنه يصير الخطيب أثر من المهندس والفقيه من الفيلسوف.

... ما كان أصعب اقتناء فهو أثر ⁶، فإذا اقتنيت ما لا يسهل وجوده - كما يقول أرسطو - كان سرورنا به أكثر. وعلى هذا الأساس نؤخذ صعوبة الاقتناء في الأشياء المؤثرة.

1 ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل. ص 148.

2 المرجع نفسه، ص 148

3 المرجع نفسه، ص 148. وما بعدها

4 المرجع نفسه، والصفحت نفسها.

5 المرجع نفسه. والصفحت نفسها

6 المرجع نفسه. والصفحت نفسها.

ولكن كثيراً من الأشياء الصعبة ليست مؤثرة فضلاً عن أن تكون أثر من غيرها. فليس الصعود إلى الجبال أثر من المشي في المستوي من الأرض.

- ما كانت مشاركته للأشياء الجديدة أقل أو ما كان عادماً لها هو أثر ما كان مشاركاً أو كان أكثر مشاركة. ذلك أن ما لم يلحقه شيء من المكروه أثر مما لحقه، ما لحقه أقل أثر مما لحقه أكثر¹.

ما كان أفضل من شيء آخر على الإطلاق. فالتقدم في الفضل في ذلك الجنس أفضل من المتقدم في الفضل في الجنس الآخر انخسول².

- ما يشترك فيه الأصدقاء أثر مما ليس يشتركون فيه³. فالفضيلة أثر من النصح، واليسار أفضل من النصب. والأدب أثر من اللذة. وما يجب أن نفعله بالصدق أكثر من سائر الناس أثر مما يجب أن نفعله بجميع الناس. الأشياء التي توجد من جهة الأفضل أثر من الأشياء التي توجد من جهة الضرورة⁴.

ونكن هذا موضع قد يكذب، ذلك أن الحكمة ليست أثر عند العليل من النصح.

- ما لا يمكن فيه أن يكتسب من غيره أثر مما يمكن أن يكتسب من غيره⁵. كحال العدالة عند الشجاعة، وهذا الموضع قد يكذب، فإنه يصير به انجمال أثر من الأدب.

- ما كان مؤثراً بغير هذا الشيء. أثر مما ليس مؤثراً إلا به⁶ مثل الحفظ ليس مؤثراً دون فهم، بينما التهم مؤثر دون حفظ.

متى جحدنا أحد أمرين ليظن بنا أن الثاني موجود لنا فمن الذي يريد أن يظن بنا أنه موجود لنا أثر⁷.

1 ابن رشد. تلخيص كتاب أرسطو الخالص في الجدال. ص 148 وما بعدها.

2 المرجع نفسه. والمضاحات نفسها.

3 المرجع نفسه. والمضاحات نفسها.

4 المرجع نفسه. والمضاحات نفسها.

5 المرجع نفسه. والمضاحات نفسها.

6 المرجع نفسه. والمضاحات نفسها.

7 المرجع نفسه. والمضاحات نفسها.

وهذا الموضع يستعمل في حالات مخصوصة من قبيل أن نجحد الاجتهاد والدّرس ليظنّ بنا أنّا أذكيا.

- الشّيء الذي يكثر الجمهور تأنيب من يستثقله ويستكرهه أثر من الشّيء الذي لا ينكر الجمهور ذمّ من يستثقله¹.
- ما كان من الأشياء التي تحت نوعٍ وله الفضيلة التي تخصّ ذلك النوع هو أثر معاً ليس له تلك الفضيلة² مثل الإنسان الفضل فهو أثر من المتوسط والخسيس.
- إذا كان أمران، وكان أحدهما يميّز الشّيء الذي يحضره بحضوره خيراً فهو أثر من الذي لا يميّز غيره بحضوره خيراً.
- إذا كان شيان أحدهما أجود من شيء واحد بعينه ولاخر أقل جودة فالأجود أثر⁴ من قبيل أن العلم أفضل من الظنّ.
- ما كانت زيادته أثر من زيادة غيره فهو أثر⁵ مثل المحبة تكون أثر من المال، وزيادة المحبة أثر من زيادة المال.
- الأمر الذي يختاره الإنسان على أنّه شبيه به ومرغوب فيه لنفسه أثر مما يختاره على أنّه ليس بشيئه أو على أنّه مرغوب فيه بتوسط شيء آخر⁶.
- ينبغي أن نميّز على كم جهة يفل المؤثر: فإثمه بقا على ثلاثة معان: على النافع والليذ والجميل. فالجميل هو المؤثر بالطبع. وإثمه عند واحد من الناس من هذه غير المؤثر عند الآخر. فإنّ الجميل أثر عند الحكماء: والنافع أثر عند مدبري المدن. والليذ أثر عند المترفة إن وجدناه يفضل صاحبه في جميعها أو اثنتين معاً أو في واحد حكماً أنّه أثر منه⁷.
- ما كان ضده يتجنب أكثر من ضده الآخر فهو أثر⁸ من قبيل أن لصحة أثر

1 ابن رشد، تخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدول، ص 48: وما بعدها.

2 المرجع نفسه، والمندحات نفسها.

3 المرجع نفسه، والمندحات نفسها.

4 المرجع نفسه، والمندحات نفسها.

5 المرجع نفسه، والمندحات نفسها.

6 المرجع نفسه، والمندحات نفسها.

7 المرجع نفسه، والمندحات نفسها.

8 المرجع نفسه، والمندحات نفسها.

من الجمال لأن أرض يتجنب أكثر مما يتجنب القبح. ولكن هل ينطبق هذا
الموضع على النساء؟
- ما كان يؤثره الإنسان ويتجنبه على مثال واحد أقل في الإيثار مما هو مختار
فقط غير متجنب¹

المسرد الثاني: طرائق أخذ الموضع

الموضع الأول: انظر في محمول الموضع أول الموضع التي ذكرها، أرسطو.
الموضع الثاني: مأخوذ بطريق التقسيم تقسيم الموضع إلى أنواعه ثم إلى أنواع
أنواعه أو أن ننهي إلى أشخاص... ثم نتأمل وجود المحمول هر هو في
جميع الأنواع².
- الموضع الثالث: مأخوذ من الحد وهو برهاني من جوهر شيء، وذلك يكون
برهين: إما بأن نحدد موضوع المطلوب فإن وجدنا المحمول موجوداً فيه
تبيّن في الشكل الأول أنه موجود في الموضوع، وإن تبين أنه مسلوب عن
الموضوع تبين أنه مسلوب عنه في الشكل الأول أو الثاني³.
الموضع الرابع: أن نطلب معانداً للأمر الذي وضع ونجتهد في ذلك ما أمكن
فإن لم نقف له معانداً أو وجدناه فأبطلناه صح الموضع. وهذا الموضع قوته قوة
الموضع الصحيح بالاستقراء... وليس هذا موضعاً ولكنه وصية نافعة في إثبات
الأوضاع المشهورة، ولا هو أيضاً برهاني، وذلك أنه ليس يلزم من ألا تلقى
لأمر معانداً ومن أن تبطل معانده. أن يكون صحيحاً في نفسه. إذ قد
يكون له معانداً من غير أن نشعر نحن به⁴.
الموضع الخامس: من جهة اللفظ. وهو أن يدل على الشيء بالاسم المشهور
عند الجمهور، لا باسم مخترع لذلك المعنى، سواء كان دالاً عند الجمهور
على معنى آخر أو لم يكن دالاً، وهو جدلي نافع للإثبات والإبطال. إلا أن
يكون المعنى مما ليس عند الجمهور، وله اسم في عرف صناعة ما. فإنه
ينبغي أن نستعمله على حسب ما هو عند أهل تلك الصناعة، وهي وصية لا

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 148 وما بعدها

2 المرجع نفسه، ص 89-90

3 المرجع نفسه، ص 90-104

4 المرجع نفسه، ص 90-104

موضع¹.

- الموضع السادس: من النّظ أيضاً وهو اشتراك الاسم ويمكن أن يغايط به السائل... وهذا لموضع هو بالجملة سفسطاني، والذي ينبغي في هذه الصّناعة للجدلي هو أن يتجنب استعمال مثل هذا الموضع. وإذا وقع له أن يفصل جميع انعاني التي يقال عليها الاسم المشترك ويميزها ثم يبين السّد في منها من غير الصادق. وهذا بعينه ينبغي أن يفعله في الأسماء المشكّكة. ثم يبين ما منها صادق وما منها كاذب. والمفسّرون يعدّون هذا الموضع سابعا، أعني الموضع الذي يستعمل فيه الاسم المشكّك، وهو في الحقيقة ليس موضعا جدلياً، لا هو الذي قبله².

الموضع الثامن: نقل اسم الشيء ممّا هو خفي إلى ما هو أعرف منه؛ مثل أن نجعل بدل قولنا {الحقيقي في النّظ} {اليقيني} وهذه وصيّة نافعة في سهولة وجود قياس وليست هي بموضع.

- الموضع التاسع: وهو أن نتأمّن جنس الموضوع فإن وجدنا المحمول فيه حكماً أنّه موجود في الموضوع؛ فإنّ إبرهان على النّوع بالجنس هو تبين الجزء بالكل، وهو برهاني⁴.

الموضع العاشر: أن نتأمّن محمول المطلوب فإن كان جنساً وكان محمولاً على موضوع المطلوب؛ فوجب ضرورة أن يكون موجوداً للموضوع بعض أنواع ذلك الجنس.

-- الموضع الحادي عشر: مأخوذ من اللّوازم وذلك على وجهين: أحدهما أن ننظر ما الشيء الذي إذا وجد لزم ضرورة أن يوجد الموضع المطلوب؟ وهذا الموضع هو للإثبات أبداً... والوجه الثاني: أن ننظر: ما الشيء الذي إذا وجد الموضع المطلوب وجد هو؟ هذا الموضع هو للإبطال أبداً. وذلك بأن نضع المطلوب مقدّمًا، والشيء اللازم عن وجوده تالياً، ثم نستثني مقابل التالي، فينتج مقابل المقدّم.. وهذه المواضع برهانية، إلا أنّه كما قيل، من شرط القياس الشرطي: إذا استعمل. أن يكون الاتصال فيه مبيناً بقياس حملي.

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدول، ص 90 104.

2 المرجع نفسه، والمصفحات نفسها

3 المرجع نفسه، والمصفحات نفسها

4 المرجع نفسه، والمصفحات نفسها

وانستثنى إن كان الاتصاف بيّناً بنفسه¹.

- اوضع الثاني عشر مأخوذ من جهة الزمان. وذلك أنه إذا كان وجود المحمول والموضوع في شيء ما مختلفاً بالزمان، لم يصدق أن المحمول موجود. للموضوع. وإما أن يكون الموضوع يوجد فيه في زمان غير الزمان الذي يوجد فيه المحمول، مثال ذلك قولنا: هل نتعلم تذكر؟ فنقول نتعلم ليس بتذكر، وذلك أن العلم يكون ما يوجد في الزمان المستقبل، والتذكر لما كان وجوده في اناسي. وهذا الموضع هو برهاني وهو مأخوذ من الأعراس غير المفارقة. والفيس المؤلف فيه يكون من الأشكال الحملية في الشكل الثاني؛ وذلك أن الأوسمة يكون فيه الزمان ويحمل على أحد الطرفين ويكون هذا الفعل أيضاً ضرورياً في صناعة الجدول. إذا جحد المجيب شيئاً مما ينتفع به السائل في اوضع. وأما إذا لم تكن المقدمة التي ينتقل إليها الكلام لسائل ضرورية في اوضع، لا في النسخ ولا في الحقيقة؛ فهو فعل سوفسطائي. وأما إذا كان في نظر لا في الحقيقة. فإن كان ذلك مشهوراً كان ذلك جدلياً. وإن كان سبب النظر غلط الذهن في ذلك وظنه أنه الشيء نفسه، كان سوفسطائياً. وهذا ليس بموضع وإنما هي وصية نافعة في وجود القياس وتحذير من أفعال السفسطائيين بإيجاب وعلى الآخر بسلب².

-- اوضع الثالث عشر: هو أن يترك السائل إبطال الوضع الذي تضمن المجيب حفظه، وينتقل إلى إبطال شيء آخر، وذلك الشيء الآخر لا يخلو أن يكون إبطاله ضرورياً في إبطال الوضع أو لا يكون.

- اوضع الرابع عشر: هو أن ننظر في الأشياء التي يوجد لها أحد الأمرين انتقائيين فقط كالأضداد التي ليس بينهما متوسط. كوجود الصحة والمرض للإنسان. موجود في أحد الضدين. وهذا الموضع للإثبات والإبطال وهو من الأمور التي من خارج. واعتبار المؤلف منه يكون في الشرطي انتصّل أو المنفصل³.

- اوضع الخامس عشر. وصية في نقل الاسم إلى قول يقوم مقامه، أعني أن يتحرى فيه إذا فعل ذلك. أن يكون القول دالاً على الطبيعة التي يدعى عليها

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدول. ص 90-104

2 المرجع نفسه، واستدحنت نفسها.

3 المرجع نفسه. ص 105

الاسم لا على أمر خارج عن طبيعة الشيء. زائد عليها أو ناقص عنها، مثل من عبر عن الشجاع بأنه جيد النفس. فإن الشجاع فيه معنى زائد على جودة النفس¹.

الموضع السادس عشر: مأخوذ من طبيعة جهة وجوء المحسوس للموضوع. اضطراراً، بالاتفاق².

الموضع السابع عشر: أن نتحفظ أن نجعل الشيء موجوداً لنفسه كذات معنى آخر. مثال: من يقسم الذات إلى الفرح والطرب والسرور... فهذه كلها أسماء لمعنى واحد هو اللذة وهو موضع ميلك وقد حذر منه في كتاب السفسطة واستوفيت أقسامه هذا³.

- الموضع الثامن عشر: مأخوذ من الأضداد ويأتلف فيه ستة مواضع: اثنين متلازمان وأربعة متعاعدة مثال الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء منظورا فيهما من جهة الواجب وغير الواجب⁴.

- الموضع الحادي والعشرون: أن ننظر في المتقابلات الأربعة أعني الموجبة والسالبة والضدين والمضامين. والعندم والنكته. ونأمل وجه النزوم فيها. وذلك أن النزوم في استقابلات ضد النزوم في استلازمات⁵.

- الموضع الثاني والعشرون: مأخوذ من النظائر والتصاريف: وأعني بالنظائر الأسماء التي هي مثالات أول والأسماء المشتقة منها التي تدل على تلك المعاني التي تدل عليها المقالات الأول مقترنة بموضوع. مثل العدل الذي هو مثال أول. ونعاند الذي هو مشتق منه. مثال ذلك أن انعدل إذا كان محمودا فإن العادل محمود. وهو للإثبات والإبطال. أما التصاريف فإثبات الألفاظ التي تعبر عن الألفاظ (. .) تعبيراً يدل على جهة وجود المحمول للموضوع⁶.

- الموضع الرابع والعشرون: مأخوذ من التشبيه... نقل البيان إلى التشبيه

1 ابن رشد. تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدول، ص 106.

2 المرجع نفسه، ص 107.

3 المرجع نفسه، ص 108.

4 المرجع نفسه، ص 108.

5 المرجع نفسه، ص 113.

6 المرجع نفسه، ص 116.

- الأظهر، فإنّ تبين ذلك المعنى فيه نقلناه إلى الأخرى¹.
- الموضع الخامس والعشرون مأخوذ من الأقل والأكثر وفيه أربعة مواضع² أكثر نُدّة، أكثر خيراً، أكثر نُدّة، أقل خيراً، أقل نُدّة، أكثر خيراً، أقل نُدّة، أن يكون موجود في أحدهما غير موجود في الآخر.
- موضع السابع والعشرون: وهو المأخوذ من الزيادة والنقصان. وهذا الموضع ليس ينعكس على الإبطال مثال: زيادة الغذاء، زيادة النُدّة .. وهل الزيادة خير؟³.
- الموضع الثامن والعشرون: وهو مأخوذ ممّا يقال بشرطة فيؤخذ أنّه مقول على الإطلاق، وتلك لشرطة إمّا أن تكون موجودة من جهة الأقل، أو الأكثر، أو انزّمان، أو الحال، أو المكان. أو غير ذلك من الشرائط. وهذا الموضع سطحيّ: وذلك أنّ ما هو أفضل من كذا أو أكثر من كذا فليس يلزم أن يكون فاضلاً ولا كثيراً بإطلاق⁴.
- تعليق على المسردين:

- يتقدّم المسرد الأوّل نماذج من أمّواضع الجدلية، ويبرز اسرد الثاني طرائق أخذ تلك المّواضع. وورود (الموضع) يدعو إلى تدوله من جهتي المضامين والعلاقات متكاملتين. فالموضع محتوى وعلاقة، مضمون وطريقة.
- يُقيم المؤثر في ضوء علاقته بالزّمان (الطول) والدّوام (الثبات) ودرجة الانتشار (الجمهور) ومرجع الاختيار (الحكماء والعلماء) والاقتضاء (ما يترتّب عليه) والإمكان (قائم بذاته أو مشروط بغيره) والاقتناء (صعوبة التّقنى).
- هذه المّواضع مختلفة باختلاف أوضاع المتقبّلين والمستفيدين. فالمؤثر عند الحكماء هو الجميل، وعند السّياسيّ ومدير المدينة هو النّافع، وعند المترفة هو اللّذيذ. ومتى توفّر فيه شرطان فبدأ جميلاً نافعاً كان أثره، ومتى توافرت فيه

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 119

2 المرجع نفسه، ص 122

3 المرجع نفسه، ص 127.

4 المرجع نفسه، ص 129

- صفاته الثلاث فكان جديلاً نافعاً لذيداً فهو الآثر مطلقاً¹.
- هذه المواضع مختلفة: قادرة على إثبات الشيء الواحد وإبطاله. ومن هذه الجهة يلحقها الشك والتشكيك وتضعف قوتها الإقناعية.
- ليس لهذه المواضع موضوع مخصوص ولا لها مجال معرفي تنحصر فيه وتقتصر عليه، وهو ما يؤكد أن صناعة الجدل ليست تؤم غرضاً محدوداً ولا لها موضوع محدود².
- في المؤثر يقع تغليب الشهرة والانتشار على مرجع الاختيار؛ من ذلك مثلاً أن رأي أفينسوف والحكيم -عني صدقه وصوابه- لا قيمة له متى خالف رأي الجمهور. بل هو من شنيع الآراء. فاختيار المواضع -مخازن الحجج- من هذه الجهة، ذو قيمة إبديولوجية، إنه يخضع مجتمع العادات في مواجهة مجتمع الكفاءات والاستحقاقات³.
- ... على المواضع المشتركة يعول الجدل؛ ولولا ما فيه من الظن والاحتمال لألحق بالبرهان.
- إذا نظرنا في هذه المواضع من جهة ترجمة كتاب أرسطو (المواضع) بالجدل عند العرب تبين أن ترجمة النصوبتاً بالمواضع ليست مثل ترجمتها بالجدل؛ في (المواضع) ترجيح للقيمة وقد أحكم انتقاؤها وفي (الجدل) تركيز عني المنهج وطريقة اختبار المعارف.
- تختص هذه المواضع بأمور لإنسان من أخلاق وسياسة وتدبير وتدور عني المعاني الأخلاقية والقيم الروحية مثل حسن العدل وقبح الظلم وحيد الصدق ودم الكذب وجمال الأمانة وشناعة الخيانة⁴ فالجدل. استندة إلى هذه

1 ابن رشد. تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل. ص 28.

2 ابن رشد. شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان. ص 323.

3 ينظر: GILLES DELEUZE, L'art d'argumenter, Editions Universitaires, 1992, p. 67.

4 تناول عبد الرحمن، نقدر بر تيمية لسنن الأرسطية خاصة في ما تعلق بالشهورات، ينظر تجديد المنهج في تقويم التراث.

نواضع. يلائم البحث الإنساني من دين وأخلاق وسياسة. أما البرهان فيتصل بالعلوم الطبيعية بوجه خاص وهو ما قرره ابن سينا في أول لكتاب من أن الجدل نافع وضروري لسياسة المجتمع، وما تحتاج إليه هذه السياسة من دين وأخلاق وسياسة حكم. وهي التي أطلق عليها (الأمور المدنية) هذا التصريح نواضح الحاسم حدد معالم الطريق تحديداً متميزاً. وفصل بين منطق البرهان ومنطق الجدل من جهة أن موضوع البرهان الطبيعيات، وموضوع الجدل الإنسانية¹. ومن هذه الجهة تشترك الحجّة الجدلية مع الحجّة الخطابية في صلاحتهما للتعميمات والمخاطبات والإقناع بوجهة نظر صاحب الحجّة وبصواب رأيه وبفساد رأي خصمه. لذلك تبدو أهمية الجدل والخطابة في الأمور المدنية والمدنية ولا يزال لهما شأنهما في دور القضاء وللمجالس القضائية. ويعمل عليهما في القيادات السياسية والاجتماعية².

3.2. مسألة المخاطب في الجدل

من الحكمة أن يخاطب الناس على قدر عقولهم. ومن الخلط والخطأ أن تخطب العامة بلغة الخاصة وتستعمل مع الدهماء لغة العلماء والحكماء. إذ ثمة من تغنيه الإشارة عن العبارة. وثمة من لا يجدي معه إلا التطوير والتكرار والإسهاب. فالتأثر في وسائل الإدراك مختلفون وفي مدى تقبلهم للحجج والبراهين متفاوت. ولعل تعدد طبائعهم وتباين مشاربهم واختلاف مسانكهم في ترك الحق يسندعي تنوع المعرف ووسائل لإقناع والتأثير. واستناداً إلى ضرائق التصديق (البرهان، الجدل، الخطابة) ودرجة انتشارها بين الناس ومبلغ نفعها في اكتساب المعارف وتدبير المدن. كانت لهم في مسنّفات سائر الفلاسفة ثلاث مراتب. وفي هذا

1 ابن سينا، الشفاء، ص 20 يقول إبراهيم مذكور في المقدمة: (هكذا يرى [ابن سينا] أن مشهورات تؤخذ من مصالح التفرقة بين الناس، الشاعة في استصدار الجمدة وحفظها، انضام على لغائده والفضائل والمقاليده، المؤدية إلى ربط أفراد المجتمع وحفظه، المسلحة لمشركته، ويقول أيضاً: "وقد سبق أن ميز ابن سينا في كتاب البرهان بين الجدل والبرهان بما لا يخرج عن هذا المعنى فلم يبق في الواقع تجلد من موضوع أساسي يبحث فيه إلا الخلقيات التي تخضع أحكامها للنقطة" المرجع نفسه، ص 38

2 ابن سينا، الشفاء، المقدمة، ص 4.

السبق يفصل ابن رشد¹ الحديث عن هذه المرتبة فيرى أن أولها مرتبة من يصدق بالبرهان. وهي مرتبة من اتسعت ثقافته واكتسل إدراكه، وعول على البرهان في اكتساب المعارف. وهو من حيث العدد قليل لأن العدد الغالب واقع تحت تأثير الأهواء والمعتقدات يكذب بلا حجة ويصدق بلا دليل. وثانيها مرتبة من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، وهي - في نظر ابن رشد - مرتبة من قصر إدراكه عن البرهان وقنع بالأمور اسنعة ولشهوة. وثالثها مرتبة من يصدق بالأقوال الخطيئة، وهي في التصور الغالب لدى الفلاسفة مرتبة من لم تتوفر لديه ثقافة ولا فكر ناضج، ولذلك يكتفون بالأدلة الخطيئة. وهذا الصنف هو الغالب والكثرة الكثيرة، يشمل الأعم من الناس دون خاصتهم. وعلى هذا لأساس كانت الخطابة للملكة الأنسب في توفير النفع لأهل المدن وتدبير أمورهم.

لا ينتفع المعاني بالبرهان بل تجدي معه الخطابة. ولا يصدق الحكماء والعلماء بالأقوال الخطيئة وإنما يعولون على البراهين ويكتفون بها. فالصناعتان (الخطابة والبرهان) نافعتان في إكساب الناس تصديقاً.

هذه منافع الجدل، فمن المنتفع حقاً؟

إن الطرق الجدلية - في رأي ابن سينا - يسيرة الفائدة على العامة. قليلة الجدوى على الحكماء. فهي ضعيفة مستوهنة متى قورنت بالبرهان، عسيرة متينة متى نُظر فيها بعين العامة. ولذلك يعظم شأنها متى نهجت طرائق الإقناع بالبرهان ويقوى انتشارها متى كان لها لين الخطابة وفدريتها التأثيرية. أضف إلى ذلك ما علق بالجدد والمجادل من مذموم المعاني لدى عامة المتقيلين. فالمجادل إذا ألزمهم شيئاً هو في نظرهم مخاتل مغالط، وإن تكلم ارتابوا منه وخأنوا كلامه مغايطة وتلبساً، وإن ظهر الحق لم يستبصروه بل عمدوا إلى نقضه لذلك. قد ينفع انجدل "في أن يغلب المحاور محاوره غلبة. وأما أن يفيده تصديقاً ينفعه، فهو في

1 ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، تحقيق: محمّد عسارة، ط 3،

دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب، 47، ص 31

بعض حواشي الصناعة. دون أسهب. أو بما يعرض عنها¹.

والسألة أكثر تعقيداً متى تنوولت في إطار الجدل، فالجدليّون أنفسهم على ضربين مهرة ومبتدئين: والأقويل الجدلية صنفان: قياس واستقراء. لذلك يرى أرسطو: أنه

”ينبغي للسائد أن يستعمل الاستقراء مع عوام الجدليين والقياس مع المهرة“² لأن ”القياس هو أشرف في هذه الصناعة من الاستقراء“³

وإذا كان القياس أشرف فإن الاستقراء أظهر إقناعاً منه لاستناده إلى المحسوس ومبلغ نفعه في مخاطبة الجمهور، لما ما في طبع العوام من أنس بالمحسوس. والمحسوس من أجزاء الاستقراء: نعرفه النفس وتميل إليه، خلافاً للمتمرسين بالجدل، يتجاوزون المحسوسات إلى الكليات.

وإجمالاً يمكن القول ليس للجدل حظ الخطابية من الذبوع والانتشار، ولا قوة البرهان في مقدمته ومبادئه الأولية، وإذا كان أرسطو قد رأى وجوب اقتدار الجدلي على إثبات الأطروحة الواحدة وإبطالها، ارتياضاً ودربة ومراناً، فإن بعضهم لا يرى الجدل نافعاً في مخاطبة الإنسان لنفسه كما نفعل عادة في حال البرهان، ورأى أنه في الأصل خطاب للغير، يعود على صاحبه بالنفع العرضي. فالجمهور الأعظم من الناس أقرب إلى الفطرة. فيه من الطيبة والسذاجة قدر ما فيه من رد الفعل التلقائي وسهولة الانقياد لمن أثر فيه وعرف كيف يستثمر عواطفه وأهواءه. وهذا الصنف من المتقبلين لا يخاض بتعقيد المنطق ولا بتفكير الفلاسفة ولا بقوة المجادلة لأن الطريق إلى عقله وقلبه يعرفها الخطيب والسفطاني ورجل البيان أكثر مما يعرفها الفيلسوف والمجادل والعالم المستدل بالبرهان.

4.2. مسألة الإبطال في الجدل

يعرف الجدل بكونه فن الحوار. يتشأ عندما يعرض المتحاوران أطروحتين

1 ابن سينا، المنطق، ص 784 ينظر أيضاً: الفصل الخاص ببيان الخطابة من الجدل، ص 789.

791

2 ابن رشد: تلخيص كتاب الجدل، ص 213

3 المرجع نفسه، ص 48

مختلفتين ومتناقضتين. ويسعى كلّ محاور إلى دحض أطروحة خصمه، وعلى هذا الأساس يصبح الدحض والإبطال محرّك النقاش والسمة المانزة لهذا الفن الحواريّ. لذلك عُرِفَت صناعة الجدل من جهة القدرة

”على أن تثبت وضعاً وتبطله بيمينه. وعلى أن تؤنّف قياسين على جزأي النقيض معاً وقياسين يثبتان المتضادين معاً. ويكون القياسان جميعاً جدليين ولا يمكن ذلك في العلوم اليقينية؛ فلذلك فقد يمكن التشكيك في صناعة الجدل والتشكيك هو تأليف قياسين ينتجان نتيجتين متقابلتين“¹.

وفي ضوء هذا المفهوم نتحدّد وظائف التجادلين في العملية التخاطبية. فالمجادل -سائلاً كان أو مجيباً- بين عداد وتبكيك، مدعوّ إلى الإثبات والإبطال؛ متى حفظ أحد جزئي النقيض لرمه إبطال الجزء الآخر²، يعمل من مقدمات مشهورة

”قياساً على إبطال كلّ وضع يتضمّن المجيب حفظه. وعلى حفظ كلّ وضع يزوم السائل إبطاله إذا كنّا مجيبين، وذلك بحسب ما يمكن في وضع وضع“³

لذلك يرى أرسطو، أنّ شأن الجدليّ أولاً بإبطال الأقاويل. فمنهج هو الاعتراض وغايته هي إلزام خصمه وإسكاته. وإذا كان هذا شأن الجدل، فمن الطبيعيّ أن تبني هذه العملية الحوارية على أرضية الحرية وتشترط تحرّز الفكر من القبول والتسليم والتقيّد. ولكن تعريف الجدل بهذه الخاصية يثير مسألة الحدود. ذلك أنّه ليس يضرب إلى المجادل أن يعترض على كلّ شيء، ولا أن يجادل من تفقّ من الناس، حسب أنّ يجيد السؤال والجواب وأن

”يأتي بغاية ما يمكن في ذلك الوضع من الحفظ أو الإبطال. كالحال في صناعة

1 الفارسي، كتاب الجدل، ص 20

2 المرجع نفسه، ص 13 (187ب) ”ولجدل هو محاكمة بأقواير مشهورة ينفس بها الإنسان، إذا كان سائلاً، إبطال أيّ جزء من جزأي النقيض تفقّ أن يتسّمه بالسؤال عن مجيب نضّم حفظه. وإن كان مجيباً انتس بها حفظ أيّ جزء من جزئي النقيض، تفقّ أن عرضه لسان نضّم إبطاله“.

3 ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، ص 29

الطبيب: فإنه ليس يلزم الطبيب أن يبرئ ولا بد، وإنما الذي يلزمه ألا يغفل شيئاً مما توجبه الصناعة. وأن يأتي في ذلك الغرض بكل ما يمكن فيه¹.

ثم إن تعريف الجدل بكونه فنّ دحض الآراء والأطروحات يسعه بسمه سلبية. لأنّ الجدل: في تعريفه الإيجابي، هو فنّ تأسيس المعرفة الحقيقية في مسار ثلاثي الأبعاد. ينطلق من اقتناع المحاور بأطروحته. ونظيره العميق في أطروحة خصمه: ليخلص بعدئذ إلى أطروحة تأييدية يعدل فيها مختلف الآراء إظهار للحق وكشفاً للنصواب². وهذه الخاصية تجعل الجدل تقنية عابرة للأجناس منطبقة على سائر الموضوعات. فلكل فكرة فكرة تناقضها وكلّ خطاب خطاب مضاد. وليس الجدل مجرد طريقة تتيح لفهم وتساعد على تمثيل المعارف وفحصها وإنما هي. بالإضافة إلى ذلك، رؤية للوجود ومسرور بيان بقدر ما هو تأسيس كيان³.

أما ابن سينا. فيجعل الصناعة الجدلية قائمة على خمسة شروط: أولها استعداد فطريّ لكسب المشهورات من الأمور وحفظ ما يراء الجمهور وما يضده. وثانيها ممارسة وارتياض الجزئيات التي تؤدي إلى ظهور طبيعة التجربة في الفرد، وذلك على سبيل المشابهة أو سبيل المغالبة، وثالثها الأخذ بالقوانين الكلية التي بُقّاس بها الجدل، وخاصة ما يتعلق بالشيء وضده، واشتراك الأسماء واختلافها: ورابعها تعادل الفعل والانفعال. أي عدم معاوقة المادة في حال الجدل ومعرفة مبلغ استعداد السائل الجدلي للتسليم واقتناده على أخذ الفصول بين الأشياء وخامسها سلامة الوسيلة أو الآلة التي تستخدم في الصناعة كي تبلغ الغرض المنشود⁴.

ويرى ابن رشد. في معرض شرحه كتاب الجدل لأرسطو، أن الجدل

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 29.

2 « Primitivement, art du dialogue ; lorsque deux individus d'opinions contraires se rencontrent, une discussion survient : chacun tente de réfuter l'opinion de l'autre ; c'est l'opposition des thèses qui est le moteur de la discussion. En un sens positif, la dialectique est l'art de construire une connaissance vraie : il faut avoir été certain d'une opinion (thèse), puis avoir reconnu le bien-fondé de l'opinion contraire (antithèse) pour la vérité totale d'une chose (synthèse) »
GEORGES MOULNÉ, Dictionnaire de rhétorique, Librairie Générale Française, 1992, pp. 113-114.

3 « La dialectique n'est pas seulement une manière de comprendre, mais une manière d'être ». GEORGES MOULNÉ, Dictionnaire de rhétorique, pp. 113-114

4 جعفر ابن ياسين. المنطق السينيوي، ص 106

صناعة ذات ثلاثة أجزاء:

”الجزء الأول تعرف فيه الأقاويل التي نلتزم منها المخاطبة الجدلية وأجزائها وأجزاء أجزائها إلى أبسط ما يتركب منه. وهذا الجزء هو في المقالة الأولى من كتاب «أرسطو». والجزء الثاني تعرف فيه المواضع التي منها تستنبط المقاييس في إثبات الشيء أو إبطائه في جميع أصناف المطالب في هذه الصناعة وهذا هو في الست مقالات من كتاب «أرسطو». والجزء الثالث يعرف فيه كيف ينبغي أن يسأل السائل وأن يجيب المجيب، وعلى كم نحو يكون السؤال والجواب وهذا هو في المقالة الثامنة من كتاب «أرسطو»¹

وعنى تعدد محاولات التأسيس ورسم الخصائص والمسار، يمكن القول إن الأمر مشروط بدءاً بمعرفة مقومات الحجة وأحوالها وكيفية استنباط الأقاويل وتفصيل عناصر الجدل بمعرفة الحد والخاصة والجنس والعرض، والقضايا الجدلية والمسألة الجدلية والوضع الجدلي، ودور السائل ودور المجيب، والاهتداء إلى حل الحجج الفاسدة... إنه مشروط بسياسة الجدل أو الارتياض في الجدل، ومن مقوماتها عدم التعمد على عكس الأقاويل في كل المقامات والأحوال لأن ذلك يحدث اتساعاً في مناقضة القول ويورث استعداداً في النفس والذهن لتقبل الأوهام ورفض المنطقات على سلامتها وبناهاها. وهو ما قصده «أرسطو» بقوله:

”وفي الجملة إننا بالارتياض في الجدل يتويهاً لنا أن نأتي في الشيء إما بقياس أو بنقض أو بمقاومة وأن نعلم أن السؤال مستقيم أو غير مستقيم. إما الذي يصدر عنا وإما الذي يصدر عن غيرنا. والسبب في كل واحد منهما. لأن القوة في الجدل إنما تصير لنا من هذه الأشياء، والارتياض إنما يراء لاقتناء هذه القوة، ولينتفع بها خاصة في الاستكثار من الحجج وفي انقوامات. وذلك أن الجدلي على الإطلاق هو الذي يأتي بالحجج ويقاوم”².

وليس الأمر مختصاً بالمنطق والفلسفة قائماً فيهما دون سواهما وإنما هو جارٍ

1 بن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 30

2 بدوي، منطق أرسطو، ص: 784.

في سائر المجالات المعرفية المستقدمة للجدل في سناهجها ورؤيتها¹

3. الارتياض على الجدل واستراتيجيات المجادل

1.3. بلاغة السؤال وبلاغة الجواب

اعتبر «أفلاصون» الجدل المنهج الفلسفي العلى وخجر الزاوية الذي تقوم عليه العلوم، وعرف المجادل بكونه رجلاً يحسن السؤال والجواب. وبالسؤال والجواب يتحرك الجدل وتنشأ المجادلات وتتحدد أوضاع المتجادلين فيكون أحدهما في وضع ادعاء أو اعتراض. وعناد أو تبكيت. ولأهمية الأسئلة والأجوبة في الجدل، خصها «أرسطو» بأهمية بالغة وعقد لها فصلاً من كتابه في الجدل². وتناولها الفلاسفة العرب من بعده. بالشرح والتوضيح والتفصيل والإضافة العلمية الدقيقة³. وفي مجمل هذه الدراسات والشرح ما يؤكد أن للسؤال في الجدل أهمية بالغة: وهو ما يفسر عودة «أرسطو» إليه في أكثر من موضع، وتناوله في أكثر من

1 وهو ما يمكن نبينه خارج مجال الفلسفة والمنطق. المجادلين الذين نشأ فيهما الجدل وتولد من رحمهما وفي هذا السياق يرى صاحب الكافية في الجدل أن الجدل يقوم على ثلاثة عناصر ضرورية متكاملة، أولها حصول المدافعة بين شخصين أو أكثر. وفي هذا المقوم رفض ضمني للفائزين بأن الجدل يمكن أن يجري في الذات الواحدة على سبيل امتحان الأفكار والآراء. وثانيهما تفحص الأقوال لإظهار أوجهها وأقربها. وثالثها توفير الحجج والأدلة والاستدلال بمجادلة مخصصة خالية من المفع ينظر: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، الكافية في الجدل، حواشي خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية. 1999 م. ص 538.

2 ينظر: بدوي، منطق أرسطو. كتاب الجدل: (السؤال العلمي): ص 364 قواعد لسؤال. ص 726، دور السائل ودور المجيب. ص 743. وختم الكتاب بذكر وصايا للسائل وصايا للمجيب...).

3 تناول القاربي السؤال في فصول من كتاب الحروف ومما لحسب له، بحثه اللغوي والبلاغي الدقيق في حروف السؤال وحالات استعمالها وتركيب الأسئلة وكيفية ترتيبها. فالسؤال بحرف (هل) هو في نظر القاربي "سؤال عام يستعمل في جميع الصناعات القياسية غير أن السؤال به يخلف في أشكاله وفي المتغيرات التي يقرن بها هذا الحرف وفي تعرض السائل بما يتمسه بحرف «هل» من ذلك، اقترانه بالتقولين المتضادين في الصناعات العقلية. وبانقولين المتناقضين في الجدل، ويقرن في انطوفاضية بما يظن أنهما في الظاهر متناقضتان، وأما في الخطابة والشعر فإنه يقرر بجميع المتغيرات وبما يضاً أيضاً مقابلاً من غير أن يكون كذلك

مبحث، من قبيل تخصيصه، في خاتمة كتاب المواضع، فضلاً لوصايا السائل، من أهم ما اشتمل عليه هذا الفصل دعوة السائل إلى إيراد القياس والنتيجة معاً، من قبيل قوله "أليس إذا كان فلان كذا، وفلان آخر كذا، فكذا كذا". فهذا الشكل يعرض النتيجة للإنكار ويحلّ انقياس بدلاً من أن يعقده.

وفي السباق نفسه، حذر أرسطو¹ من النوع بالنسؤال وتجاوز الحد فيه بتكثير انقدمات وانباعدة بينها وبين النتيجة، فهذا النهج في نظره نهج ردي، تقلّ إفادته وتكثر مزلقه. ويفضّح قصور صاحبه عن إنتاج نقيض المطلوب، وجنوحه إلى التطويل هذراً وعجزاً وهروباً من أن يلحقه توبيخ أو يرى أنّه انقطع². وعلى هذا الأساس، يكون انجدل صناعة تصحّح الآراء ولا تهيب اليقين، وتكسب امرء قدرة على الفحص والتشقيير والاستقراء والإثبات والإبطال وتعقب ما يخطر بالبال والنظر في المسألة الواحدة من جميع جهاتها وعلى مختلف هيئاتها. وإنما أتيح ذلك كله بفضل السؤال اختياراً وتنظيماً وترتيباً ومخاطبة³.

ومن شروط السؤال الجدلي وخصائصه ألا يكون في كل موضوع ولا أن يتوجّه به إلى مطلق المخاطبين، بل يتدبّر السائل موضعه ويسعى إلى إحكام صياغته وإيراده في السياق ومراعاة حالات تقديمه وتأخيرده. وشأن السائل في الجدل نظير لشأن الكلام في الهندسة لا يكون بين قوم غير مهندسين؛ لما يترتب على ذلك في مجرى المحاورة أو المناظرة من رداءة وتضليل³.

والقاء السؤال مشروط بجملة من القواعد والمهارات تتربط تباعاً، تبدأ بحسن استنباط الموضع الجدلي للظفر بالحجة. ثم مرحلة إعداد السؤال وترتيب كل شيء بحسب الموضع: سبيلاً إلى مرحلة ثالثة وأخيرة هي مخاطبة الآخر. ثلاث خطوات أو مراحل: الأولى رصد المواضع (Inventio)؛ والثانية صوغ السؤال (Elocution / Disposition)، والثالثة تتعلق بالمخاطبة إخراجاً وإلقاء وتفاعلاً (Action).

1 ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، ص 218

2 الفارابي، كتاب الحروف، ص 206.

3 عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، ص 364

ويدعى السائل في الجدل إلى اعتبار جملة من المعطيات، منها أن يؤلف القياس من مقدمات هي أعرف وأشهر من النتيجة،
 "لا ينبغي أن يسلم ما هو شنيع"¹.

ومن هنا أن يميني كلامه ويرتبه على نحو يقود به المجيب
 'إلى القول بالأشياء التي ليست محمودة أصلاً من الأشياء التي هي ضرورية
 بالأمر الموضوع'

وَألا يسأل عن شيء واحد سؤالاً دائماً لأن ذلك من مظاهر العي والبهذر وإنباء
 بالمراوغة والعناد وعلامة على المعجز والفشل².

وللسؤال في الجدل صيغ مخصوصة تميزه من السؤال التعليمي أو
 الامتحاني، ذلك أن المسائل الجدلية (تزد في الغالب على الصيغة الاستنهابية
 ذات فرعين متناقضين: هل (ق) أم لا (ق)؟ وبهذا السؤال وهو سؤال مولد لحركة
 قول واقعة بين قولين متناقضين تنشأ المناقشة الجدلية عادة ويخير السائل /
 المجيب بين إحدى القضيتين موضوع النقاش (القضية مثبتة (ق) والقضية
 نفسها منفية (لا-ق)³.

ومن قضايا السؤال في الجدل قضية التدرج، وبيان ذلك أنه في الجدل وفي
 العلوم يصح بالمتقابلين معاً، وإن لم يصح بوم اختصاراً يصاغ السؤال على نحو
 يكسبه قوة ما يصح فيه بالمتقابلين. أما في السوفسطائية والشعر فربما صلح
 التصريح وعدم التصريح. ومن هذه الجهة، ليس يجوز أن تكون مخاطبة جدلية
 أصلاً إلا سؤالاً بحرف «هل» وإلا جواباً عما يسأل عنه بحرف «هل». خلافاً
 للمخاطبة الخطبية ولشعرية، فإنها قد تكون ابتداءً لا عن سؤال سابق، وقد تكون
 سؤالاً بحرف «هل» وجواباً عن السؤال بحرف «هل».

وإذا كان غرض السائل في السؤال العيني أن يخبره المسؤول عما تبين صدقه
 وأفاد اليقين. فإن الأمر في السؤال الجدلي يجري على نحوين: إما سؤال يلتزم

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل

2 عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، ص 739

3 هشام الربيعي، الحجاج عند أرسطو، ص 201

به تسلّم وضع يقصد السائل إبطائه والمجيب حفظه أو نصرته؛ وإما سؤال يلتبس به تسلم المقدمات التي يقصد بها السائل إبطال الوضع. وكلاهما عن غير جهل.

فالفرق بينهما هو فرق ما بين سؤال التعليم وسؤال التسليم، وسؤال التقرير وسؤال التخيير¹، بالأول تستدعى العلوم وتحفظ على وجه الإفادة والتعلم، وبالثاني تختبر المعارف بعد تقليبها إثباتاً وإبطالاً. ثم إن سؤال التعلم متنوع ومفتوح أما المجال فلا يسأل عن الماثية واللمية؛ إلا إن صاغ السؤال مستثماً الإمكانات الخطابية التي تتيحها له أداة الاستفهام بهل، من قبيل أن يقلب الماثية إلى هلية (أن يقول مثلاً: هل تقول إن ماثية كذا كذا، حتى يناقضه ويقذبه).

وللسائل في الجدل أن يلقي سؤاله على نحوين: نحو أول متمثل في السؤال عن المقدمات بترك ذكر النتيجة. ونحو ثان يكون مخاطبة بالمقدمات والنتيجة معاً. وفي هذا الضرب، يدعى المجيب إلى فحص مقدمات القول قصد إبطال القياس عن طريق الإخبار به لا السؤال عنه،

”فأيّ هذين أبطله المجيب فقد خلص وضعه وزال به عن نفسه التّبكيّت وحصل العناد“².

ومن تفاوت، لقدرات على إلقاء السؤال وتقديم الجواب تنحدّد جنلة من المصطلحات المتعلقة بأوضاع السائل والمجيب، منها مصطلح التّبكيّت: هو القياس اندي ينتج عنه السائل مناقض ما تضمّن المجيب حفظه من رأي أو وضع. والتّبكيّت مشروط بتسلم المجيب المقدمات³.

1 افغرابي، كتاب الجدل، ص 43 يتيح سؤال التخيير للمجيب أن يسلم أيّ التقيمين شاء، فهو من هذه الجهة محير يختار أحد جزئي التقيض الذي يراه لأنسب والأجود. أما سؤال التقرير (فهو الذي يطلب به المجيب أن يسلم أحد جزئي التقيض على التحصيل دون معاينة. ويعمل فيه على أن ذلك الجزء وحده هو الذي سيملك أن يسلمه المجيب. والمجيب عند كلا هذين السؤالين أن يختار أيّ الجزأين أحبّ فبسلم).

2 المرجع نفسه، ص 16

3 المرجع نفسه، ص 14.

وإذا كانت إجادة السائل كامنة في تأليف قياس، من مقدمات مشهورة يلزم به المجيب؛ وأن يخرج المقدمات غير المحمودة مخرج المحمود منها يضطر المجيب إلى القبول والتسليم فيكون مثل الذي يقطع بالكهام من السيوف فإن المجيد للجواب هو من يمتنع عن تسليم ما ليس بمشهور وينبئه خصمه على ما يترتب على تسليم بعض المقدمات بإظهار وعيه وتبصره وتقبل قول الخصم على وجه الافتراض والتسليم إنصافاً وتيسيراً للتخاطب واستكشافاً للمعاني واستيضاح للأمر وإثارة للتواصل على الانقطاع. وذلك من قبيل قوله:

”أني إن سلمت هذا لرئيسي، وإن لم أسلمه لم يلزمني، لكنني أؤثر منقبة الجدل من تسليم المحمود على مثبته المقيح من الانقطاع. فلأن اسلم المحمود ويلزمني أثر عندي من أن لا أسلم المشهور، وني ذلك“¹.

ويظل ترتيب السؤا في الخطاب وكيفية إirاده، إخفاء وإظهاراً. وتصريحاً وتضميناً. وتقديماً وتأخيراً، من أهم قضايا السؤال في الجدل، مندرجاً ضمن سياسة في القول يراها المجادل أنهضر بغرضه وأقدر على تحقيقه. لذلك يطلب إليه أن يؤخر الأشياء التي هو شديد العناية بها ويقدم في السؤال ما لا ضرر فيه إن لم يتسلمه مخاطبه، إذ كان من عادة المتخاطبين

”أن نشند متوهمتهم ومعاندتهم للأشياء التي يتقدم السؤال عنها“².

إن التركيز على قيمة السؤال في الجدل وفحص أنواعه وطرائقه ودعوة المجادل إلى المهاره فيه والارتياض عليه يمثل محور المناقشة الجدلية وقطب الرأى في سياسة الجدل ومختلف الإستراتيجيات التي يعتمدها المجادل في الإقناع. وهي على ضروب متنوعة ومتكاملة.

2.3. مقاومة المقدمات ومنع النتائج

يقاوم المجادل المقدمات ويمنع النتائج في حالات خمس يطلق عليها «أرسطو» «انتهاز السائل» ويسمئها ابن سينا بمواضع التبكيت». تحصل أولى هذه

1 ابن سينا، الشفاء، ص 320.

2 عبد الرحمن بدوي. منطق أرسطو ص 722

الحالات عندما ذُلف الأُقاريل تأليفاً شنيعاً غير منتج، وتكون ثابتهما عند إنتاج غير المطلوب. وتدور ثابتهما على إنتاج مطلوب يكون كاذباً وغير مشهور يتم فيها تأليف القياس بمقدمات يزيد بها من عند نفسه، ويكون في رابعتهما فضل لا يحتاج إليه: أما خامسهما فإن تكون مقدماته صادقة ولكن أخفى من النتيجة. ذلك أن الذي يجيب السؤال يُولف القياس من مقدمات هي أعرف وأشهر من النتيجة¹.

وتتأتى مقاومة المقدمات من أربعة أوجه: أولها أن يعتمد المجيب إلى المقدمة التي لزم عنها النتيجة فيبطلها. إذا كانت مقدمات القياس كاذبتين: وثانيها أن يبطل المقدمات التي سأل عنها لا بحسب الأمر الذي في نفسه. لكن بحسب السائل، وهو أن يعجز عن إزالة موضع الإبطال (مثال: أليست الشجاعة نافعة؟ يقول المجيب: لا لأنها سبب لتلف الشجعان): وثالثها أن يكون السائل قد سأل عن مقدمة نافعة في النتيجة، إلا أنه أخذها مغيرة تغييراً لا يلزم عنها - إذا أخذت بذلك النحو - النتيجة المقصودة. فيقاومه المجيب من هذه الجهة، فلا يقدر السائل أن يغيرها إلى الصورة التي يلزم عنها النتيجة وهي حين سأل عنها بالقوة بتلك الصورة. أما الوجه الرابع - وهو في تصور ابن رشد أخسها - فيكون بالناقضة، وذلك بأن يحوج السائل إلى طول القول وترداده فيما ناقضه به حتى تطول السأمة وتنقطع المحاوراة ويفترقن عنى غير شيء. يحصل هذا عندما تكثر الشكوك في مقدمات القياس ويكثر بها فعل المقاومة والتصحيح من جانب المجيب وفعل الإبطال من جانب السائل².

وفي ثانيا السؤال والجواب، والمقاومة والإبطال: كثيراً ما تُجحد المشهورات ويُرفض تسليم ما يلزم تسليمه. وهو ما يحوج إلى إستراتيجيات بها تتحقق المقاصد وإن لاحت للوهلة الأولى عسيرة. ويتم ذلك بطرائق عديدة عليها مدار البحث الموالي.

1 ينظر ابن سينا، الشفاء، ص 329. وابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 449 452.

2 ابن رشد تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 442.

3.3. الإخفاء وطرائق الاستدراج

إذا كانت الحكمة في نظر ابن سينا أن يخاطب الناس على قدر عقولهم فتكون للخاصة لغة تختلف عن لغة غيرهم فلا تُخاطب الجماهير بلغة الفلاسفة والعلماء لما يترتب عليه من بلبلة واضطراب¹ : فإن من البيان أن يخاطبوا بطرق والأساليب المناسبة المؤدية إلى تحقيق الغرض أو المقصد فيدرك باللين ما لم يدرك بالعنف، وبالتلخيص متى لم ينجح التصريح؛ وبالتأخير إذا لم يجد التقديم، وبالإخفاء إذا عطل الإظهار قبول المقدمات وتسلم النتائج لأن "المناقشة الجدلية (Discussion dialectique) لعبة حجاجية تقوم على الإخفاء أساساً"².

ومرجع اختيار المجادل طريقة الإخفاء إلى أن الجدل لا يجري بين طرفين لا يطلبان بالضرورة الحقيقة ولا يريدان البيان. فقد يجري بين متوهمين حقاً، أو بين طرفين: طرف أول موثق من أمره بالبرهان يريد أن يوصل إلى مناظره من الحقيقة مثل ما عنده وطرف ثان متوهم أنه على حق، وقد يجري بين طالب حق ساع إليه، ومخالف مغالط مشبه. وبحسب أوضاع المتخاطبين تتحدد أجناس الخطاب وأنواعه وتتفاوت مرتبة في طلب الحقيقة. أعلاها مرتبة مناظرة تجري بين طالب حق يؤمنين به حريصين على إظهاره وتبينه. وأقلها منزلة خطاب متعقد بين متناظرين يكونون غالطين أو يكون أحدهما جاهلاً طالباً والثاني غانطاً مغالطاً. في هذا النوع يقل الأدب ويكثر الغضب ويشتد الصخب والشغب ويعظم الاحتيال والنصب. فالأذى فيها واقع حاصل والنفع منها يقل وينعدم.

والجدليّون على ضربين: متعسر يسرع في بدء الخطاب إلى الإنكار والجهود حتى إذا طال الكلام ضعف تركيزه وقل انتباهه، وصنف دعي يبدى في أول الخطاب ليناً وتسامحاً حتى إذا ما أُلزم بالنتيجة تعسر وتصلب وقاود وعاند ومانع ودحض وأبطل وقارع الحجة بالحجة ودفع ما يوجبه التسليم³. يحسن مع الضرب الأول تأخير السؤال عن المقدمات النافعة في مطلبه. وتجدي مع الضرب الثاني المبادرة والتقديم. فمن شأن طول المناظرة مع المجيب: إذا كان به قلة

1 ابن سينا، الشفاء، المقدمة، ص 4.

2 هشام الرضي، الحجاج عند أرسطو، ص 104.

3 ابن سينا، الشفاء، ص 309.

ارتياض وسوء مزاج وبلادة طبع - أن تُذكي حميته وتفتق قريحته وتشعره بما لم يكن يشعر به من قبل. ومن شأن المناظرة مع الواثق بنفسه اغتندر على دفع المناقضة انتبجح بقدرته على جعل الحق باطلاً والباطل حقاً أن يتهاون أول الأمر ويسلم ما يسأل عنه حتى إذا استراب وأراد التكر بعد طول المناظرة لزمه ما سلم به وآل إلى الخذلان¹.

وللخطأ في المجادلات مناجم: ينجم عند إسراع الجاهل إلى القبول دون برهان يقرع السمع فإذا في تصديقه واعتقاده باطل بارز وهلاك مبین. ومنها أن يتفشى الحيف ولا يُشار إليه ولا يُنبه عليه، ومنها قطع الكلام قبل لتمام وإطالته دون إفادة واختصاره دون إثبات... والعلم - متى لم يستعمله صاحبه أسوأ من الجهل؛ وعلمه حجة زائدة عليه. ومن العلم حسن اختيار المسالك إليه. ومن أعظم مسالكه الإخفاء. ولأهمية الإخفاء في مجال الجدل خصص أرسطو له مبحثاً وعقد له فصلاً في خاتمة الكتاب سماه «وصايا في إخفاء النتيجة». فكيف ينم الإخفاء؟

1.3.3. تأخير النافع وتقديم ما لا ينفع

وهي عملية قائمة على الإيهام بأن العنصر المتقدم هو المرغوب والآثر. ومن التلطف في هذا البذ

"أن لا يعرف المجيب أي طرفي النقيض فيما يتسلمه ينفع للسائل. وذلك إذا سأل سؤال تفويض. وخصوصاً إذا قسم في القول المستخير من الطرفين ما لا ينفعه، وأخر ما ينفعه؛ فإوهم أن المتقدم منهما في النطق هو المتقدم عندك في الإثبات. فيتأكد في تسليمه ويسلم الطرف الثاني الذي هو أحب إلى السائل"².

وبهذه الطريقة يصاغ العنصر غير المؤثر في صورة المؤثر؛ وينفع ما هو مرغوب فيه، ويحذف ما هو عند السائل محمود. ويكون إنتاج غير المطلوب سبيلاً إلى إنتاج المطلوب، ويستحيل ما لا يحتاج إليه وسيلة لتحقيق ما يحتاج إليه.

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو أنيبس في الجدل، ص 402.

2 ابن سينا، الخفاء، ص 308.

ومن حيل الاستدراج في هذا الباب تسلم المقدمات التي تنتج شيئاً غير المطلوب يكون حكمه حكم المطلوب مشابهة ومقايضة، ومنها خلط ما يحتاج إليه بما لا يحتاج إليه إمعاناً في التعمية وعرفاً للذهن عن النتيجة، وإخفاء للنافع في غير النافع، ومنها تقمص دور المتعلم استغناءً وإن كان الأصل في الجدل أن يجري بين متناظرين نظيرين كفاءة، ومنها صوغ السؤال بطريقة تفيد الشك والارتباك ومعارضة النفس وأتھامها بالتقصير وسوء الفهم وتكشف عن نزعة إلى العدل والإنصاف. وذلك من قبيل القول:

”لنترك اللجاج. فبين لي ما عندك في كذا لا على طريقة ملاجتي ومنايستي. بل على ما يجب أن يكون عليه الأمر في نفسه. ويجب أن يكون السؤال كأنه يعارض نفسه، ويناقضه، ويقول مثلاً: لا. إن هذا الذي قلته ونسقت له ليس بجيد. بل يجب أن أرجع عنه فيصير هذا سبباً إلى أن لا يتهم حب. ويؤثر مساعدته. والتسليم له ما يتسلمه“¹.

2.3.3. إحداث التباعد وإخفاء المطلوب

تتمثل هذه العملية في إحداث التباعد بين المطلوب الأول والمقدمات المسؤول عنها

”فإنه بين أن كل ما كان التباعد أكثر كان النزوم أخفى“².

فلا يسأل عن المقدمة النافعة بل يسأل عن لازمها. ويكون ذلك بإخفاء النتيجة واعتماد أبعد المقدمات الموصلة إليها وإيراد تلك المقدمات – إن تعددت – على نحو يخالف مألوف ترتيبها الطبيعي، وجعل بعض النتائج مقدمات ليكون ذلك أمعن في الإخفاء ولتجريد المخاطب من التعمس والتشكيك.

فإذا أراد الجدلي أن يأتي بالشيء الذي يريد أخذه بعينه، أتى بما ذلك الشيء، تابع له ضرورة. فإذا أراد أن يتثبت أن الغنى خير. عمد إلى ذكر بعض الفضائل من قبيل أن بواسطة المحتاج خير، ثم يتدرج إلى إثبات أن فاعل ذلك الخير يكون غنياً موسراً، وعندئذ يقبل الخصم وما عاد يمكنه الجحود.

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 405

2 المرجع نفسه، ص 391.

”فإنه إذا فعل ذلك. كانوا أشد موافقة له، من قبل أن ذكره الشيء الذي ما يحاول أخذه تابع له ليس يجري في الظهور مجراه، وإذا أخذ هذا فقد أخذ ذلك”¹

فإذا بالشيء المطلوب يُدرك بطريقة الاقتضاء والاستلزام. وفي مثل هذه الحال، تُدرك الأشياء بأضدادها؛ فينال القريب متى بعد، وتُدرك المطلوب وقد دقت وخفيت.

ومن وسائل انتطّف وحيل الجدليين أن يصوّروا المرغوب فيه في صورة المرغوب عنه؛ ويخرجوا المحمود مخرج المذموم. ويتعمدوا الإنكار سبيلاً إلى الإقرار. وآية ذلك أن ينكر الجدلي ما هو في محتاج إليه ويستنكره ويرفضه ويحتجّ عليه لا له حتّى إذا ما سمع مخاطبه هذا القول زداده يقيناً من أن مطلوبه غير ما ذكره وصرّح به. وبالنفس عشق للاعتراض والإنكار وميل إلى الرّفص والمدحض غير أن هذا الداء هو عين الدواء متى أحسن المجادل نهج الطريق إليه.

وقد يعتمد المجادل إلى استدعاء عناصر غريبة لا تؤدي في ظاهرها إلى المطلوب. وفي بعدها وغرابتها ما يرفع العناد ويخفت الاعتراض ويبعث على التسليم لخفاء العلاقة بين المنطوق والمقصود. غير أن مخاطب متى نسّم العنصر الغريب أو المجهول وثقاً بأنه لا يؤدي إلى المطلوب، سلك به المجادل طريقاً أخرى مسحاً ما ذكره، متوجّهاً به نحو المطلوب. فإذا المجهول سبيل لنصرة المعلوم.

3.3.3. الإقناع بسلطة الإجماع

الأصل في عملية الإقناع أن تقوم على قوّة الحجّة ووضوح الدليل. فالحقّ فيها ما وافق الأدليل من غير التفتات إلى كثرة المتقبّلين أو قلتهم. أو هو كما قال الجويني في خامسة قواعد الجدل ”الحق لا يعرف بالرجال؛ اعرف الحقّ تعرف رجاله“. فقد يخطئ العاقل ويصيب الجاهل. وعلى هذا الأساس لا يصحّ القول أو يفسد بكثرة انقبليين عليه أو انثافرين منه. غير أن من حيل الجدليين استنجاذه

بحجة السلطة واستدعاءهم بعض الانفعالات التي تخرج القول في قالب مسرحي بالغ التأثير؛ وذلك بنشر الرأي الخلافى المشكوك فيه الباعث على الرفض والاعتراض مخرج الرأي السلم به يحظى بالإجماع. يكون ذلك بترديد عبارات من قبيل «أجمع الناس على كذا»؛ «والعادة جرت بكذا»؛ «وإنه من الأشياء المقبولة...» أو بصياغة الرأي صياغة انفعالية من قبيل قول الجدلي

«إن هذه من الأشياء التي يقبلها العقل، ولا يجحدما لبيب»¹

وما أشبه ذلك من الأقويل الخلقية والانفعالية المذكورة في كتاب الخطابة²

من شأن هذه الصياغة أن تخفي موضع الاعتراض على المقدمة؛ وترفع الشك والتشكك فيها، وتساعد على تسلمها، وتنضي إلى الإقناع بها. ثم إن المرء مثلاً يخشى شنيع الآراء ويحذرهما يخشى إنكار الإجماع أو عدم قبوله حجة لأسباب عديدة يتزاح فيها ما هو ديني بما هو أخلاقي وسياسي واجتماعي...

4.3.3. تمثيل المعاني وسلطة البيان

هل يحتاج المجادل إلى تنميق القول وزخرفته وإغراقه في البيان وضروب المحسنات اللفظية والمعنوية وإلى ضرب الأمثال وإيراد الشواهد القولية كما يفعل الخطيب والسفطاني عادة؟

الأصل في هذه الضروب أن تستعمل للإيضاح والتبيين والتفهيم والتثبيت ولبسظ القول والتوسع فيه. مدحا وذما. والتصرف فيه تبديلاً وتعديلاً وتحويراً. واختياراً وذلك بأن يعبر عن القضية الواحدة بعبارات مختلفة كما جرت العادة عند فصحاء العرب وبهذه الضروب البلاغية تستمال النفوس والأهواء وتتشكل العواطف والهواء على النحو الذي يريده البليغ. هذا دأب الخطيب والسفطاني. وهذا دأب الجدلي أيضاً ولكن إذا ما تنكد مخاطبه وأنكر المشهورات ولم يسلم بما ينزله تسلمه. وعلي هذا الأساس. يمكن القول إن هذه الضروب البلاغية لا تجري في مجال الجدل إلا عند التعسر والتأكيد. وهي من هذه الجهة ليست مقصودة في

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 400

2 بدوي، منطق أرسطو، ص 695. وابن سينا، الجدل، ص 309

ذاتها وإنما تتحدد قيمتها بوظيفتها أساساً. ولو تمسكت كلاً المتجادلين بآداب الجدل لما كان لها في هذا الجنس وقع مهم أو منزلة رفيعة.

ذكرنا نماذج من طرائق الجدليين في إخفاء ما يرومون بلوغه، غير أن رصد جميع حيل الجدليين ليس أمراً يسيراً ولا الإلمام بمختلف إستراتيجياتهم الإقناعية بالأمر المتاح الممكن. ثم إن الحيل المعتمدة والطرق المسلوكة كثيراً ما تبعث على التساؤل عن لحد الفاصل بين الجدل والخطابة من جهة وبين الجدل والسفسطة من جهة ثانية، إذ يمكن للجدلي أن يتخذ الإضجار سبيلاً إلى الإقرار فيحلل ما لا ينتفع به ويظيل قاصداً إلى إضجار مخاطبه، ويسهب مروجاً للنكر في ثانياً المقبول. ويمكنه أيضاً أن يسلك مسلك اعتداده الفطائر لإنتاج المماثل وهي خطة قائمة على السؤال عن أشبه المقدمات التي يروم تسلمها من المجيب بدل المقدمات أنفسها. أو يسأل عن المقدمات التي تنتج شبيه النتيجة المطلوبة لا عن التي تنتج النتيجة المطلوبة. وبلاغة هذه الخطة مزدوجة كاسنة في جودة الإخفاء إبانة بالمقايضة وإقناع بالتظير².

ويمكن للجدلي أن يخلط النافع بغير النافع، وذلك بأن يسهب في القول ويكثر من المتردفات، ويعبر عن اللفظ الواحد بقول مركب، ويدس في ثانيا القول ما لا ينتفع به في المطلوب أصلاً. وفائدة هذا التهج تكمن في إخفاء المجادل ما يروم تسلمه واستدراج المجيب إلى الاعتقاد بأن جميع ما يسأل عنه حشو³.

ومن لطيف الحيل اعتماد سؤال التخيير بدلاً من سؤال التقرير، بهذا يجعل السائل الأمر إلى المجيب في اختيار أي التقيضين شاء. وبهذا يربكه فلا يدري المقصد الحقيقي للسائل هل يتسّم لشيء أو نقيضه⁴. والمجيب ليس في حقيقة الأمر مختاراً وإنما هو ناهض بأدوار رسمها له السائل من قبل على وجه لاستباق والافتراض. وأياً يكن تدبره للجواب وتقبه في تلك الأدوار ليس له إلا ما

1 ابن سينا. الشفاء ص 310

2 ابن رشد تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 397

3 المرجع نفسه، ص 399.

4 المرجع نفسه، ص 402

اختاره السائل.

ويعمد الجدليّ إلى تغيير النظام لبلوغ المرام. وذلك بأن يؤلف المقدمات على ترتيب لا ينتج المطلوب بل يسير إليه التواء. ومن خلال الترتيب المتخير الذي لا يفتح انطولوج الأول يستعيح السائل أن يصل إلى النتيجة التي رسمها من قبل وقصد إليها عبر عملية وصل سببي. فكلّ الفنّ في إحكام المسار.

وليس إخفاء سمة مميزة للجدل متحصرة فيه لا تسري في سواه وإنّما هو لزم العملية التخاطبية والتواصلية عامة. وسبيل إدراك ما عسر من المقاصد بما لطف من الحيل ونجع من وسائل التعبير ومن هذه الجهة توجد طرائق مختلفة لنيل المبتغى الواحد مثلما تجدي الطريقة الواحدة في دك الوسع والظفر بالحاجة. وهنا تثار مسألة أعمق وأدق: هل تقتصر على الجدل طرائق الإخفاء وضروب الإستراتيجيات التي ذكرها أرسطو في كتاب المواضع وتناولها الفلاسفة والشراح العرب من بعده؟ أليس للخطابة فيها مجال ومنها نصيب؟ أو ليست هي أعلق بالسفسطة منها بالجدل، هذا الجنس من القول الذي ينعقد في الغالب بين النظيرين ويُفترض أن تُراعى آداب وتُحترم ضوابطه العلمية والأخلاقية بين المتجادلين والمتناظرين والمتحاورين عامة؟

.....

خاتمة الباب الأول

تبيّننا في الباب الأول، أنّ الجدل الأفلاطوني يختلف عن الجدل الأرسطي؛ من جهات عديدة، فالجدل الأفلاطوني ممارسة. والجدل الأرسطي في مجمله تنظير ينشد الجدل الأفلاطوني إلى ثلاثية: الأخلاق والسياسة والدين (La morale, la politique, la religion). فالسفسطائي أو الخطيب مثلاً قد يكون أمهر من غيره في تصريف فنّ الجدل. ولكنهما يُنبذان، لأنّ السفسطائي لا يفي بشرط الأخلاق، والخطيب لا يبالي بالتحقيقة والعدالة لدفاعه عن الرأْي ونقيضه مستثماً في ذلك العواطف والأهواء؛ معولاً على جهل الجمهور.

ومن هذه الحجة يتميّز المجادل من الخطيب والسفسطائي؛ فهو لا يقصد إلى التأثير الباعث على تغيير المواقف والآراء تغييراً خاطئاً أو مغالطاً، ولا يبتغي بجدله نيل المجد واكتساب النفوذ، وإنما يقصد إلى إجلال قيم الحق والخير والعدل. بهذه القيم يتحقّق صفاء الروح، وينحت كيان المواطن المثالي في المدينة الأفلاطونية الناضلة. وهذا ما تكشف عنه المحاورات الأفلاطونية. ذات الشكل البسيط والمحتوى العميق؛ تلك التي يحركها السؤال؛ به تُستهلّ للتعريف وتحديد ماهية الشيء وموضوعه، وبه يكون التعبير عن الرّفْض والاعتراض على المقدمات الخاصة ويكون ذلك في شكل أسئلة تقريرية يدعى المحاور إلى تسليمها، وبه تُستدعى الأمثلة المحسوسة لاستدراج المحاور إلى تبين تناقضه وجهله وتقصيره، داعية إياه من ثمة إلى التّفكير القويم. وعلى الرّغم مما توحى به هذه المحاورات من الواقعية متمثلة في أجواء الألفة والأنس والاجتماع وما فيها من دفق انْفِكر وتفاصيل الحياة والبعْد المرجعي للأمكنة والشخصيات. فإنّ قرائن عديدة ترشّحها لأن تكون ضرباً من الحوار الباطني يتوجّه به «سقراط» إلى محاورين غرباء يتوافدون على مجلسه أو يفد هو عليهم فلا نعلم عنهم غير تمثيلهم للطرف الثاني الذي عليه يتأسس الجدل. لقد كان «سقراط» محتاجاً إلى محاور يعترض عليه ويدحض آراءه ويصحّحها؛ وكان «أفلاطون» محتاجاً إلى «سقراط» ينطق به ومن

خلاله. ومن هذه الجهة يمكن للجدل أن يجري في الذات الواحدة، في معرض اختبار المعارف وتصحيحها. لنأخذ مثلاً يتناقض المرء مع نفسه. وهو ما أشار إليه «فران» (J. VRIN) عندما اعتبر حوار المرء مع الذات مظهرًا من مظاهر الفكر وتجليًا من تجليات الروح لحظة التفكير. وعلى هذا الأساس يصبح الجدل شكل الفكر لحظة التفكير، غير قاصد إلى التعبير عن الرأي والشعور. ولا إلى الحجاج والاستدلال. وبناء عليه يحل الجدل في الفكر الأفلاطوني المحلّ الأسمى، فهو تاج المعارف والعلوم، والأمر لم يعد متعلقًا بفنٍّ من فنون الإقناع أو الاستدراج إلى العدالة والفضيلة، وإنما أضحت السمة المميزة للإنسان. وإذا كان اللوغوس اليوناني قد اقترن بمدلولات أربعة هي اللغة والفكر والعقل والعدد، فإنّ الجدل هو الاستعمال الوحيد السليم للعقل، وهو الضامن له والمحصّن إيّاه.

ومن هذه الجهة يختلف الجدل الأفلاطوني عن الجدل الأرسطي، ذلك أنّ أرسطو ينزله دون منزلة البرهان. ولهذا ذهب باحثون كثيرون، ممن ترجم المنطق الأرسطي وشرحه، إلى أنّ الجدل كان طريقاً إلى البرهان وارتباطاً عليه وسبيلاً إليه. وهو في التأليف سابق زمنياً على البرهان. وعلى هذا الأساس لا يهبنا الجدل الأرسطي اليقين لأنّه يقع في دائرة الرأي والممكن والظن والرجحان. فمنطق البرهان ينتج الحق واليقين. أمّا منطق الرجحان فتؤثر فيه جملة من العوامل النفسانية والاجتماعية. يمكن رصدها في دعوة المجادل إلى اختيار مقدماته من المشهور. وليس المشهور في الحالات جميعها دليل حقّ أو لزم صدق أو قرين صواب، لا سيما متى خالف انشهور عند العامة عقائد الفلاسفة والعلماء.

وعلى هذا الأساس جعل «أرسطو» منافع الجدل ثلاثة: في الرياضة والمناظرة وعلوم الفلسفة: في تمرين الذهن وتدريب العقل على التفكير، وفي مخاطبة الجمهور بما يفهمون وحملهم على ما ينفعهم في اجتماعهم، وفي اختبار المذهب والآراء إعداداً للفلسفة وسيراً في دروبها. ولم ير مانعاً من أن يتزوّد المجادل بأساليب المغالطة ويستعملها في مقامات مخصوصة إن لزم الأمر، ففي مقامات التّحاور والتّجادل مقامات يُدعى فيها المجادل إلى سياسة الإقناع، بإخفاء المطلوب. تقديم ما لا ينفع، والإنكار المسعد على الاعتراف والإقرار، والإضجار، وخلق النّافع بغير النّافع، وتغيير النّظام لبلوغ المرام. وغيرها من وجود السياسة وضروب الارتياض.

وعلى ما بين الجدول الأفلاطوني والجدول الأرسطي من اختلاف فإن بينهما مقومات عامة ومبادئ مشتركة هي الاختلاف الباعث على الرّفص والاعتراض. والسؤال المنبّه الباعث على تصحيح المعارف والآراء والمستدرج إلى تبين وجوه الخطأ والتقصير، والقياس أو الاستقراء المقضيين بحسب اختلاف أوضاع المحاورين. مبتدئين كانوا أو مهرة - إلى الإبطال.

هذه صورة الحجاج الجدلي في التراث اليوناني، استنادا إلى المحاوراة الأفلاطونية والمناقشة الجدلية الأرسطية. أمّ الحجاج الجدلي في التراث العربي فأدره مشكل اصطلاحاً ومفهوماً وصوراً أجناسية وخصائص فنية وإبعاداً دلالية وذلك بالرغم من تأثره بالتراث اليوناني.

الباب الثاني

الحجاج الجدلي في التراث العربي

إنَّ الفترة التي نعقد عليها بحثنا ذات خصوصية تستوجب اعتبار بعض المعطيات التاريخية والفكرية مثلما نستوجب تدقيق النَّظر في ما ساد من مواقف وأحكام. ووجه ذلك أنَّ حركة التدوين والتأليف عندما نشأت لدى العرب، كانت الثقافة اليونانية قد تسربت إلى الحضرة العربية الإسلامية وبدأت تتغلغل في الفكر والكتابة والتأليف وتكيف طريقة التفكير والتعبير. وإذا كان القرنان الأول والثاني وبدايات القرن الثالث قد مثَّلت أوج نشاط حركة الترجمة ونقل المعارف والعلوم فإنَّ الفكر العربي قد أخذ في التفاعل الجاد الذي يتجاوز مستوى التأثر وإظهار الأثر إلى مستوى انهمز التمثل والمحاورة والتحوير وتعديل المفاهيم وإيجاد المصطلحات المناسبة وتكييف الواقع ووسمه بسمات الحضارة الجديدة ودمج ما يحتاج إلى دمج. إنَّ انتقال من الجمع والتَّحصيل إلى الإنتاج الشَّخصي. وفي هذا السياق يشير طه حسين في تقديمه كتاب الشفاء لابن سينا إلى أنَّ الترجمة العربية قد استوعبت الثقافات اليونانية والهندية والفارسية في مجال الفلسفة والعلوم وأنَّ مؤلفات أرسطو قد حظيت بعناية بالغة سواء في البحث عنها وترجمتها أو في شرحها ومحاولة فهمها والانتفاع بها. ولم يكن الأمر هيئاً في نظره لوجود مؤلفات موضوعية نسبت إليه خطأ، ولحاجة المترجمين إلى الاستعانة بشرَّاح أرسطو. من المشائين الأول كـ: ثاوفرسطس، والإسكندر الأفروديسي، ... | نكي يفهموا المعلم الأول فهماً حقاً¹. ويضيف طه حسين أنَّ أثر هذه الشروح بدا واضحاً في بعض

1 ابن سينا: الشفاء، ص 9.

النظريات الفلسفية الإسلامية، من قبيل فلسفة ابن سينا.

وفي هذا المجال، مثلت كتب المنطق الأرسطي - لا سيما كتاب الطوبيقا - معينا مهماً ينهل منه انقبيل عليه ويميدان فسيحاً يجري الرأى فيه. وبالرغم من تباین مواقف المسلمين من المنطق الأرسطي بين ناقض إياه طاعن عليه¹ وبين ساع إلى تقريبه إلى العقول والأفهام²، فإن كبار علماء الإسلام ومفكره رأوا أن مر لا ينظر في المنطق ولا يستند إليه يظل بحثاً لا يوثق بعلمه ولا يعول في تحصيل

- 1 أشار طه عبد الرحمن إلى أن هذا العم لقي معارضة شديدة في ظل هذا المنهج التميز نعلها تكون أشد معارضة لقيها فيه علم منقول، كما أن المنطقين به تعرضوا للمضايقة واتخذت هذه المضايقة أشكالاً متفاوتة في الحدة ومتبينة في الأسلوب: فقد اعتبر المنطق فضولاً من القول أو خروجاً عن السكينة أو مرتعاً لمشتاعنات أو مظنة للتنبهات، بل رجماً بالغيب وخوفاً في لُجج لياطل. ووقع تكريهه، بل تحريمه ومصادرته، كما ابتلي أصحابه بشحريح أو الاتهم أو الإيقاع، بل بالمذبذبة والعاقبة. وما زالت آثار هذا التصدي للمنطق والمناطق إلى هذا الزمن، وقد كان من المعارضين له كبار المحدثين والفقهاء والأصوليين والمتكلمين ولغويين من أمثال الشافعي وأبي سعيد السيرافي وإياقلائي وأبي الحسن الأشعري والقاسمي عبد الجبار والحبائي وأبي لمعلي الجويني وأبي القاسم الأنصاري وابن لصلاح وابن تيمية وابن قيم الجوزية والسيوطي وغيرهم كثير. (ليس العري: انسقاطهم أو نسبتهم إلى لجسود الفكري وتحملهم مسؤولية التفهقر الحضاري).
- 2 تناور طه عبد الرحمن هذا لمبحث في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث: المركز الثقافي العربي. الطبعة الثانية. الفصل الثالث، ص 311 أليات تقريب المنطق اليوناني. وهو باب عقده للمبحث في صور إخلال المنطق بقواعد الأمر العوي: والإخلال بقاعدة الإعجاز، والإخلال بقاعدة الإنجاز، والإخلال بقاعدة الإيجاز، والإخلال بالقواعد العقدية (الإخلال بقاعدة الاختيار، الإخلال بقاعدة الانتصار: الإخلال بقاعدة الاعتبار، والإخلال بالقواعد معرفية (الإخلال بقاعدة الانتساع، الإخلال بقاعدة الانتفاع. لإخلال بقاعدة التنبه) وببحث في آليات التقريب المعوي واختصار المنطق معتمداً ابن حزم في كتابه التقريب لحد المنطق أنموذجاً، وآليات التقريب لعقدي وتشغيل المنطق ممثلاً في الغزالي. وببحث في تبيين المنطق من خلال أنموذج ابن تيمية، ونهى -اعتماداً على النماذج المذكورة- إلى أن "المنطق المنطقي لم يحظ بلقبول في مجاز المذاون الإسلامي العربي حتى استبدلت أشكال تقريبه المثلثة بوصفه التجريدي وصفاً تسديدياً يصله استعمالاً بالغة العربية. واستغالياً بالمفردة الإسلامية. وعمالياً بالمعرفة الإسلامية العربية. ". وعي أهمية التحليل وطرافة النتائج فإن بحث طه عبد الرحمن قد تعلق بالمنطق عامة وتركز نسباً على القياس، ونحن نوحه بحثاً وجهة لاهتمام بقى الجدل ونضيف مدونة جديدة هي مدونة الأدباء والبلاغيين والشعراء.

المعرفة عليه¹

وقد أثبتت، بترجمة تلك الكتب وتوافد تلك الثقافات، قضايا معرفية ومنهجية عديدة من أهمها مظاهر تأثير تلك الثقافات في الحضارة العربية الإسلامية ودرجة ذلك التأثير. وما بدأ من العلوم أصيلاً لم يخترقه اندخيل: وما كان من العلوم دخيلاً لا أصالة فيه. وهو موضوع دل نصيباً من عناية الباحثين واهتمهم فكتبوا فيه مقالات مطوّلة وخصّوه بكتب وأطاريح². ويسمى هذا

1 الشواهد على ذلك كثيرة، منها قول العزالي "إنّه من لا يحيط به فلا ثقة بعلمه" و جعله المنطق ميزاناً يزن به العلوم ادينية وسواه، قبل أن يسلك في مراقبي المعرفة مسلك الكشف، ومنها إعجاب ابن سينا بأرسطو واعترافه بأنّه بعد الاعتبار والاستقراء والتصفّح لم يجد مذهباً يخرج عليه، إلّا في تفاصيل بعض الجمل. لذلك نجده يخاطب معشر المسلمين في آخر كتاب السفسطة قائلاً "تأملوا ما قاله هذا العظيم [...] زهر نبع من بعده من زاد عليه في هذا الفن زيادة، كلاً، بل ما عدله هو الثام انكاس. ومنها اعتذار ابن رشد عمّا قد يكون لحق عمله من سوء فهمه وبقينه من أنّه قد فاتته "كثير من الأشياء الجزئية وكثير من جهة استعمال القول فيها، والتعليم لها ولكن رأينا أنّ هذا الذي اتفق لنا في هذا الوقت خير كثير. وعسى أن يكون كالبدا للوقوف على قوله على الثمام من يأتي بعد. أو لنا أن وقع ما فراغ وأنشأ الله في عصر [...] فانظروا كيف حال من يأتي بعد هذا الرجل في فهم ما قد كمل وتمّ فضلاً عن أن يظنّ بأحد أنّه يزيد عليه أو ينقص شيئاً نقصه". ينظر: ابن سينا، الشفاء، المقدّم، ص 16 وكذلك: ابن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1974، ص 187.

2 من ذلك بحث طه حسين، البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، قدّمه في المؤتمر الثاني عشر للمستشرقين الذي عقد في سبتمبر 1931 في مدينة لندن. وفيه قدّم شواهد بين من خلالها أنّ البيان العربي، ابتداءً من القرن الثاني للهجرة، فترة نشأة، إلى أن بلغ القرن الخامس، وهي فترة التّشجّع والاكتمال... أدن في جميع أنواره وتيقّق لصلة بالفلسفة اليونانية أولاً وبالبيان اليوناني أخيراً". وخلص طه حسين إلى "وإذا لا يكون أرسطو المعلم الأوّل للمسلمين في الفلسفة وحدها ونكته إلى جنب ذلك معلمهم الأوّل في علم الدين؟" ص 30 (من مقدّمة كتاب نقد الفئران المنسوب إلى قدامة بن جعفر، دار الكتب العلمي، بيروت، لبنان، 1982). ومن الكتب التي بحثت في تأثير الفكر اليوناني نذكر أطروحة عباس أرحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين (الحدود القرن الثامن للهجرة)، منشورات كتّبة الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، ط 1، الدار البيضاء، والنتيجة التي انتهى إليها الباحث مثمناً أثره إلى ذلك أمجد الطرابلسي مقدّم الكتاب هي أنّ مسّفات أرسطو لم تُقدّر بما شحّح الشدّيد من معاصريها، [...] وأنّ الأثر الأرسطي كان "بين الممدود نماداً ونباهت جداً في آثار التّفاد والباعيين العرب الذين يُعزّ بهم في هذا الباب" بما عني المستوى الفلسفي فإن صاحب

المبحث. مستضيئاً بما أنجز وتحقق في تلك الدراسات، إلى توسيع أفق البحث في الحجاج الجدلي بمعالجة جملة من المسائل الاصطلاحية والفنية والأجندسية والأدبية. وعلى هذه القضايا مدار الباب الثاني. وفيه فصلان يُعنى أولهما بالمنجز النظري الذي استخلصه المفكرون العرب، ويرحل ثانيهما إلى بعض الفنون القولية يستكشف خصائصها الفنية وأبعادها الدلالية وقوتها الإقناعية ويرصد مظاهر أدبيتها.

الطريقة يرى في كتابات الفارابي وابن سينا وابن رشد محاولات لقراءة أرسطو قرابات شخصية أكثر مما يرى فيها شرحاً ملتبساً بالنص وفي الكتاب قائمة بالمراجع التي بحثت في موضوع تأثير الفكر اليوناني في تفكير العربي من قبيل أمين الخولي، البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، وإبراهيم مدكور. أورغانون أرسطو في العلم العربي. (مكتبته دولة، باريس، 1934)

الفصل الأول

المنجز النظري العربي في الجدل

1. الوضع اللغوي والاصطلاحي للجدل

1.1. الوضع اللغوي

مُدَّة (ج.د.ل.) في لسان العرب¹ وسائر المعاجم اللغوية مدلولات عديدة يمكن إرجاعها إلى ثلاثة حقول دلالية ترسم ثلاثة محاور اهتمام متكاملة في تناول فنّ الجدل، يتعلق أولها بجسمة العناصر المكوّنة للخطاب المتحركة فيه (المقام)، وثانيها بطرائق القول وكيفيات صوغه (النظام) وثالثها بغايات انجدل ومقاصد لتجدلين (المرام):

-- المقام: مقام الشدة والخصومة والقوة والصراع والكثرة والاجتماع، والتوجه ومسك الزمام: وهي معانٍ نستخلصها مما هو قائم في أصل مفردة (ج.د.ل.) وما يُستق منها، من قبيل: الجدل: شدة القتال. وجدلت الحبل أجده جدلاً إذا فتلته فتلاً محكماً. والجديل: حبل مفتول يكون في عنق السبعير أو الناقة. وأنجع جدل. وجدل ولد الناقة يجدل جدواً: قوي وتبع أمه. والجدل: الصقر. صفة غالية، وأصله من الجدل الذي هو الشدة. والأجادل هي السقور. والجدالة: الأرض يشدتها. وقيل: هي أرض ذات رمل دقيق. وأذن جدلاً: طويلة ليست بمنكسرة. ورجل جدل ومجدل ومجدال: شديد الجدال. ورجل جدل إذا كان أقوى في الخصام. والمجدل: الجماعة من الناس لأن الغائب

¹ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، مادة (ج.د.ل.).

عَلَيْهِمْ إِذَا اجْتَمَعُوا أَنْ يَتَجَادَلُوا. وَالْجَدِيلَةُ : الْقَبِيلَةُ وَالنَّاحِيَةُ ."

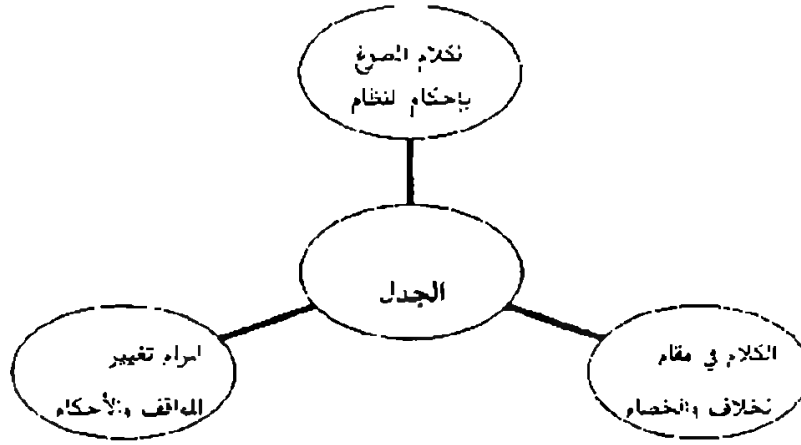
-- المقال/ النظام: في جملة المدلولات اللغوية للمفردة ما يشير إلى كَيْفِيَّاتِ القول وطرائق صوغه. فمن معاني الجدول البناء الوثيق والنسيج المحكم والتأليف وتغيير صور الأشياء "المجدد": القصر المشرف لوثاقة بنائه، وجمعه مجادل. والاجتدال: البُنيان. وبرزع جدلاً ومجدولة: مُحْكَمَةُ النُّسْجِ. والجدل: أن يُضْرَبَ عَرْضُ الْحَدِيدِ حَتَّى يُدْمَلَجَ، وَهُوَ أَنْ تُضْرَبَ حُرُوفُهُ حَتَّى تَسْتَدِيرَ. والجدل: مُقَابَلَةُ الْحُجَّةِ بِالْحُجَّةِ، وَالْمُجَادَلَةُ: الْمُنَازَعَةُ وَالْخَاصَمَةُ..."

- الغاية / المرام: ومن أهم مدلولاتها اللغوية الرغبة في التحكم والمظفر والتحصن بقوة الحجة وبمحاصرة الخصم وقتله عن رأيه في مقابل حفظ المجادل رأيه وبذلك ما في التوسع من أجل لفتات عليه، وعرض الرأي عسى العقول ليزداد قوة، وهو ما نتبينه في مشتقات عديدة من قبيل "الجدال": الذي يحصر الخصام في الجدلية. ويقال للرجل الذي يأتي بالرأي السخيف: هذا رأي الجدالين والبدالين، والبدال الذي ليس له مان إلا بقدر ما يشتري به شيئاً، فإذا بذعه اشتري به بدلاً منه فسُمِّيَ بَدَالًا. ويقال: القوم على جدلية أمرهم أي: على حالهم الأول. وما زال على جدية واحدة أي: على حال واحدة وطريقة واحدة. وركب جدلية رأيه أي: عزمته. والجدل والجدل: كُلُّ عَظْمٍ مُؤَفَّرٍ كَمَا هُوَ، لَا يُكْسَرُ وَلَا يُخْلَطُ بِهِ غَيْرُهُ. والجدل: الصرغ. ويقال: طعنه فجدله أي: زناه بالأرض فأنجدل سقط. والجدول: النهار الحفير..."

وقد وازى النضوي بين جملة المعاني اللغوية لمفردة الجدال وما يجري في هذا الخرب من التبادلات القولية من أنشطة ذهنية وما يهتف إليه المجادل من مقاصد. فرأى أن "كلاً من الخصمين يشتد على خصمه ويضايقه بالحجة التي اجتهد في إحكامها [...] كأن كل واحد من المتجادلين يقصد غلبة صاحبه وصرعه في مقام النطق كما يجدل الفارس قرنه فيجدل أي يسقط [...] قصد الاستعلاء والارتفاع على صاحبه في الحجة حتى يكون منه كموضع الجدال من النخلة [...] والتحصن بالحجة تحصن صاحب القصر به [...] والسطو بالحجة على صاحبه

سطوة الأجل على النظر¹.

ويمكن. استناداً إلى ما تعدنا به معاجم اللغة: أن نعرف الجدل من جهة الكلام والمقام والمرام: فالجدل هو إحكام الكلام من حيث دقة الاختيار وتدبر النظام، وهو في المقام علاقة موسومة بالشدة والصراع والخصام؛ وهو من حيث انرام رغبة في إظهار الحق أو نشدان الظفر والانتصار؛ وفي الحالين معا هو تغيير ما في ذهن المجادل من مواقف وأحكام.



2.1. الوضع الاصطلاحي

عندما ننظر في المصطلح من جهة المعاني الأولى القائمة فيه. مستنديين إلى المعاني اللغوية القائمة في أصل مفردة (جدل) وما اشتق منها يمكننا ضبط جملة من انبثائ والمقومات التي تنمي انشبار القول إلى جنس الحاجاج الجدني.

- مبدأ الاختلاف: وعليه يبنى الجدل بوصفه جنساً من القول ينشأ عند تباعد الرأيين وذهاب كل من الخصمين إلى أحد التقيضين.

مبدأ الاعتراض ينهض به كل مجادل، فيؤدي وظيفتين متكاملتين: دعم أطروحته وحنس أطروحة خصمه.

- مبدأ الاحتجاج بالحجج العقلية، وهو ما يحصن الممارسة الجدنية من

¹ انطوني، علم الجدل في علم الجدل. اسيد لألماني. 1999. ص 2.

الممارسة لسفسطائية وانماسة الخطابية التي تنفذ الرأي من باب القلب منى رفض حارس العقل نفاذها. وتنفق المرغوب عنه عقلا مقدمة يباد في صورة المرغوب فيه.

.. مبدأ السعي إلى إظهار الحق وتبيين الصواب، وفيها تفويق للجانب المعرفي على الغلبة والانتصار، المفضيين إلى المغالطة والمشغبة وللعندة والاحتياال، وإلى توظيف جميع الوسائل لإدراك المقاصد

في التراث العربي، كثيراً ما يُستعمل الجدل رديفاً لأنواع من المخاطبات من قبيل المناقشة و لمحاورة والمناظرة والساجنة وغيرها من ضروب المصطلحات الدالة على مختلف التفاعلات القولية. ويبدو أن العلاقة بينها لم تبلغ من الوضوح منزلة تنيح نحديثها بدقة وإقناع لا سيما أن الدراسات قد نزعّت في التعامل مع المسألة الاصطلاحية منزعين متقابلين، يقوم أولهما على اعتبارها من المترادفات يحلّ الأول محلّ الثاني ويقوم مقامه في التعبير عنه¹، ويسعى ثانيهما إلى ترسم الفروق بين تلك المصطلحات ترسماً كثرت فيه التعريفات وتنوعت معه المعيير المعتمدة في التعريف والتصنيف².

1 أبو زهرة (الإمام محمد)، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، 1934 ص 6. "نجدل قد يطلق في اللغة ويراد به المناظرة، وكذلك المناظرة يراد بها الجدل... قال الغزالي في رسالة أيها الولد: انسحب بثنائية أشياء تعمل منها أربعة وتدع منها أربعة، فأذا ألواتي تدع فحداد ألا تناظر أحدا في مسألة ما استطعت، لأن فيها آفات كثيرة، فإثنها كبر من نفعها. إذ هي منيع كل خلق ذميم. كالرياء والحسد. والخبر والحقد والعداوة واليهادة وغيره...". والمناقشة التي تجرّ إلى هذه التداخل إنما هي جدل أو محابرة".

2 ينظر مثلاً: انبانا، النياي، فن المنظرة في الأدب العربي إلى حدود القرن الرابع الهجري، من خلال مؤلفات الجاحظ والتوحيد، أروحة دكتوراً موحدة بإشراف محمد الخبو 2011. كنية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس (قيد الطبع). أقام النياي عمله على ثلاثة أبواب جسر أولها لتاصيل فن المناظرة (ذكر فيه نماذج من تصنيف المناظرة عند النقاد بعماد لمصون والأطراف المشاركة، الغاية والهدف. والأسلوب. ثم بحث في المناظرة وما جاورها من فنون (بين نصحاورة ولجدل، للمحاورة الفلسفية، الجدل الديني، الخطابة، المناظرة والمناظرة، المناظرة مندرجة ضمن فنون أدبية). انتهى إلى أن المناظرة صنفان. ووسم ثاني الأبواب بدم بلاغة المناظرة إلى بلاغة المسألة. وعقد ثالث الأبواب لقامات المناظرات. وعلى طول القسم النظري الذي استمر حوالى

وسننظر في المسألة الاصطلاحية في نماذج من مصنّفات البلاغيين والبيانين والفلاسفة، لجريان الجدل والحجاج فيها جميعها، بتعريفات وحدود متنوعة ومتغيرة، توحى بقلق المصطلح وعدم استقراره على حل من الأحوال، وتؤكد: في الآن نفسه: مبلغ انتشاره في سائر مجالات المعرفة عند العرب. وقد ارتأينا أن نكتفي بدراسة المسألة عند ثلاثة من كبار أعلام الفكر والأدب، هم الجاحظ وابن وهب الكاتب وابن سينا، لما لاحظناه في مصنّفاتهم من اختلاف في التعريف من شأنه أن يرسم صورة عامة عن منزلة الجدل في الفكر العربي.

من أهم المصطلحات اندالة على التفاعلات القولية القائمة على الجدل والحجاج والدعوى والاعتراض نجد حاجة الخصوم ومناقلة الأكفاء ومفاوضة الإخوان. استعمل الجاحظ هذه المصطلحات الثلاثة في تركيب واحد يوحي في ظاهره بكونها مترادفة دالة على سعة رصيد الجاحظ اللغوي ووقوعه تحت سحر البيان وفتنة القول واهتمامه ببنية الجملة واقتضائها الازدواج في التركيب. إلا أن إتمام النظر في هذه المصطلحات يؤكد وعي الجاحظ بتمايز الأنواع.

تشترك هذه المصطلحات في انتعائها إلى أدب الاحتجاج وتختلف في كيفيات انعقادها والأطراف التي يجري بينها. فقد يكون المحجوج خصماً (م حاجة) أو كفاء (مناقلة) أو أخاً (مفاوضة). وفي ضوءه يُختار الأسلوب ويتحدد الشكل فيكون الكلام مهاترة تهدف إلى الظفر أو مناظرة يُقصد فيها إلى إظهار الحق والصواب أو مذاكرة تلفح انعقول وتصقلها وأما مصطلح المناظرة فقد قرنه الجاحظ بسلطة اللسان والحديث. وتواتر مصطلح الاحتجاج في سياق حديث

مائة وعشرين صفحة عرّض فيها مصطلح المناظرة وما يجاوره من مصطلحات وسمى فيها إلى تعريف هذا الفن وتأسيسه في الأدب. فإن النتائج التي انتهى إليها لم نحسم في نظرها أمر الخلاف الاصطلاحي والمنهومي الذي انتبه إليه الباحث وعقد عليه رهانه في هذا الباب. أما عن العلاقة بين المناظرة والجدل فقد كان بإمكان الباحث تدقيق الصلة بينهما. لننظر في كتاب الجدل لأرسطو وفي نماذج من شروحه ومُحاضراته لدى الفلاسفة العرب. ذلك أن أرسطو يجعل المناظرة منفعة من مدافع الجدل الثلاث التي سرحها الفلاسفة العرب وتوسّعوا في شرحها وأضافوا إليها منافع أخرى غير التي ذكرها أرسطو

1 ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1 ص 15، 51، 272.

2 المرجع نفسه، ج 1، ص 12.

الجاحظ عن البلاغة والإفهام والدفاع عن الرأي ودعم المحاج أطروحتة بما يناسب من الحجج. وأورد الجاحظ في كتاب العصا، في معرض الدفاع عن العنصر العربي والاحتجاج لفضل الحضارة العربية الإسلامية، ضرباً من المصطلحات الدالة على وجود تبادلات قولية موصولة تركيبياً ودلالية بعبارة جامعة تصدرت النص هي عبارة «مطاعنهم [لشعوبية] على خضباء العرب» يقول:

”وبمطاعنهم على خضباء العرب: بأخذ المخسرة عند مناقلة الكلام ومساجلة الخصوم بالموزون والمقنى والمنثور الذي لم يقف وبالأرجاز عند التلح وعند مجاثاة الخصم وساعة المشاورة وفي نفس المجادلة والمحاورة وكذلك الأسجاع عند اندفرة والمفاخرة واستعمال المنثور في خطب الحملة وفي مقامات الصلح وسل السخيمة. والقول عند المعاقدة والمعاهدة¹.”

والمطاعن هي عقد الكلام على عيوب الخصم أو ما يظن أنها عيوب لإظهار فساد أدلته وتهافت تفكيره سبيلاً إلى التلبيس منه. أما مناقلة الكلام فجريلانه بين طرفين وتناوبهما على الأدوار. والمساجلة تكون عندما يتعلق الأمر بالخصوم. وتبقى بعض المصطلحات غامضة من قبيل المجاثاة، وهي في الأصل الجلوس على الركبتين للخصومة، فهل يرافق هذا الوضع الجدلي كلام يستعد به الخصم لمواجهة خصمه؟ وكذلك شأن المشاورة التي نعرف بأنها تناول العرب بعضهم بعضاً عند القتال بالرمح، ويرجح أن تكون على صرر مخصوصة من الكلام عندما ينعقد النشاط وتنجز الحركات. وفي السياق نفسه. يورد الجاحظ جملة من المصطلحات، من قبيل المجادلة والمحاورة والمنافرة والمفاخرة ومقدمات الصلح وسل السخيمة والقول عند المعاقدة والمعاهدة². ولا نرى هذه الكثرة من مترادفات وإنما نرى بينها فروقاً أو فويرقات دلالية تهيئ الباحثون من حسم أمرها بإقامة حدّها لأسباب كثيرة منها ضعف المستند. ومن هذه التبادلات القولية ضروب لا يقصد بها صاحبها إلى محو الخلاف وتأسيس الوفاق بل يصحها بكيد القائل يدرّس الباطل في ثنايا الحق ويوارب جاعلاً انشبهة حجة، منها الأباطيل المموهة ولشبهات

1 الجاحظ. البين والتبيين. ج 3، ص 6.

2 المرجع نفسه. ولصفحة نفسها.

المزورة وتصوير الباطن في صورة الحق والباس الإضاعة ثوب الحزم¹.

ويستعمل الجاحظ. في سياق حديثه عن واصل بن عطاء وقدرته على مواجهة الخصوم والأعداء، مصطلح الاحتجاج عاقداً إيحاء على "أرباب النحر وزعماء الملل" ومصطلح «المقارعة» قرع الحجة بالحجة، مشروطاً فيه جريانه بين الأبطال، ويجعل فن إقناع الآخر نشاطاً يحتاج إلى

"تمييز وسياسة وإلى ترتيب ورياسة وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة"²

ولكن من شأن تمام الآلة وإحكام الصنعة أن يوقعا صاحبهما في المغالطة والتخليل، وقد تكون المغالطة آتية من جهة فتنة بقول انتي كثيراً ما حذر الجاحظ منها ونبه على خطورتها.

لا يتبين القارئ بوضوح كيف مصطلح الجدل في مؤلفات الجاحظ، غير أن في انفهوم وضوحاً يكاد ينبئ بوعي جاحظي ناضج. فهو - في ما أورده من ضروب المصطنحات الحجاجية - قد اعتبر درجة التقارب أو التباعد بين المتخاطبين، واختلافهما ديناً وجنساً وعرفاً وسناً ومهنة وحظ من المعرفة ووضعاً اجتماعياً وعلاقات عاطفية... وفي ضوء هذه المؤثرات يتشكل الخطاب فيكون رجالاً أو حجاجاً أو جدلاً أو مذكرة تلحق العقول. وفي هذه لضروب، يؤثر الجنس أو النوع في اختيار الأساليب وانتقاء المفردات ولتركييب والصيغ التعبيرية المناسبة التي يراها المتكلم أقدر من غيرها على تحقيق التأثيرات المقصودة.

ويبرز مصطلح الجدل بوضوح في مصنف بياني ونقدي هو كتاب البرهان في وجوه البيان³ لابن وهب الكاتب، وفيه تأثر عميق بالنطق الأرسطي وإن اجتهد

1 الجاحظ، الرسائل، ج 1، ص 29، رسالة تاق المرن.

2 الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 14.

3 نشر هذا الكتاب منشوراً إلى قدامة بن جعفر بعنوان نقد المنثر. بتحقيق عبد الحميد العبدى سنة 1932 رسالة محفوظة بمكتبة الأسحوريات، في طبعة صدرت بمطبعه حسين «البيان العربي» من الجاحظ ابن عبد القاهر، وهو في الأصل مقال باللغة الفرنسية قدمه صاحبه في مؤتمر لمستشرقين في سنن سنة 1931 وترجمه عبد الحميد العبدى ونشره تمهيداً لكتاب نقد المنثر الذي جاء، منقوصاً لم يشمل كل ما وعد به صاحب في مقدمة الكتاب. نصنق انقال شك قوب - وهو أول شك - في نسبة هذا الكتاب، ورجح أنه حسين إن يكون الكاتب نسبياً زاهر التشيع قد صنف كتاباً غداً في

صاحبه في إخفائه وعدم التصريح به. فهو يستعمل مصطلح الجدل مرادفاً للاحتجاج وبدلاً منه، ويجعله ثالث ضروب المنثور، وهي في نظره أربعة: خطابة وترسل واحتجاج وحديث ويعقد للجدل والمجادلة باباً من كتابه. فيه جملة من القضايا تدور على الحجاج تعريفاً وتقسيماً وملكة مطلوبة وتصوراً لمساره انسلم وتنبيهاً على ما يتهدده من أخطار. جعل ابن وهب الجدول قائم في ما كان من الموضوعات خلافياً، موجوداً في النثر والشعر على حد سواء، وجعله على ضربين: ضرب محمود يقصد به الحق ويسنعمل فيه لصدق، وضرب مذموم يُسنعمل للممارة والغلبة، ويطلب به الرياء والسَّعة¹. ومرجع هذا التقسيم الثنائي فيما يصرح به ابن وهب - ما ورد في القرآن من أي ذكر فيها الجدول ومشتقاته ومراءفاته، في معرض النهي عنه أو الدعوة إليه. «وقد جاء في القرآن مدح ما ذكرنا أنه محمود، وذم ما ذكرنا أنه مذموم؛ وتواتر فيه قول الحكماء والفاظ الشعراء. فقال الله عز وجل - ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِنَّمَا بَاتِلِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ {العنكبوت 29: 46} وقال عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ ﴿كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ {النحل 16: 111} وقال: ﴿إِنِّي سَبِيلُ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالْتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ {النحل 16: 125}. وتناول ابن وهب الجدول من جهة الأنواع فجعله ثلاثياً: معارضة ومناقضة ومخالفة؛ أما المعارضة ففائمه على رأيين متناقضين، مشروطة بوجود طرفين معترضين. ومن هذه الجهة تتميز من المناقضة التي هي بناء القول على إثبات شيء لشيء بعينه ثم نفيه عنه. أو نفي شيء لشيء وإثباته له. أو جرى النفي بين طرفين لكان الكلام من جنس المعارضة، ولكنه يجري طرفاً واحداً، ويجري في زمن واحد ومكان واحد وبنسبة في

اللفظ وعلوم الدين. ثم انكشف أمر هذا الكتاب بعد أن عثر على نسخة بمكتبة (Chester Beatty) في دبلن عاصمة أيرلندا بتحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي سنة 1967 ساعدت جامعة بغداد على نشره وقد أهدى الكتاب لفظ حسين.

للنظر والتأمل يمكن العودة إلى:

- نقد النثر المنسوب إلى فدامة بن جعفر، تحقيق عبد الحميد العبادي (حجج المحقق في إنبات صحة نسبة الكتاب إلى فدامة).

أحمد مطلوب وخديجة الحديثي. البرهان في وجوه البيان، نقمة، ص 14-37.

الاستطاعة والفعل واحدة. أما المخالفة فأكثر وقوعها في المسائل الشرعية والفقهية. ونها سدت تميزها، ذلك أن شروط المناقضة إذا لم تجتمع كلها عذ الجدل من نوع المخالفة لكون الشيء، يخالف الشيء، فيه من جهة للنسخ، أو التشابه في الأسماء والأخبار. [أو] من جهة الخصوص والعموم، أو من جهة الإجماع والتفسير، أو من جهة الرأي والتخيير.

يكشف كتاب البرهان في وجوه البيان عن فهم دقيق للجدل وتصور مبرر لأقسامه وأنواعه، غير أن ما يلفت النظر هو إجراء مصطلح الجدل بديلاً عن الاحتجاج. فبما من هذه الجهة مترادفان ينوب أحدهما الآخر. وليس الأمر مخنصاً بآبن وحب، بل هو جارٍ في مصنفات أخرى من قبيل المنهاج في ترتيب الحجج لأبي الوليد النابجي. وإذا عدنا إلى صانعة آبن وحب وقارنا بين ضروب المنثور الأربعة اتضح أن الأمر موصول بمسالك الإقناع والتأثير. نتبين هذا في حديثه عن صفات الخطيب وشروطه وسياسته انفعالات الجمهور، بما يعني قتناعه بأهمية الضرق الخطابية في تحقيق التأثير. وفي اشتراطه الحجة أثناء الجدل فلا يقبل قولاً أو يرفض إلا بحجة. وفي هذا ما يؤكد أن تصوّره للحجاج أو الجدل في نظره - قائم أساساً على الإقناع بالحجج العقلية.

وللجدل: في تصوّر آبن سينا. وضع مفاير يمكن فهمه متى نزلناه ضمن ما أسماه: "المخاطبات.. وهي - في نظره - ثمانية أنواع: التعليم والمجاراة والمناظرة والمعادلة والاختبار والمجادلة والخطابة والإنشاء. ويرى آبن سينا صناعة الجدل مقصورة على المحاوراة والمخاطبة، ويرى أن الأسماء المستعملة في المخاطبات القياسية هي التعليم والمجاراة والمناظرة والاعتبار والمجادلة والخطابة والإنشاء. ون كان شيء غير هذه، فهو إما داخل في بعض هذه أو غير مألوف. وتتميز هذه الأنواع اعتماداً على ثلاثة معايير أولها النظر في الحق والسعي إلى إصابته "إظهار الحق أم طلب الغلبة والنظر"، وثانيها انشراكة في النظر "الحوارية والتعليمية"، وثالثها أسلوب النظر وطريقته

"نعنف في مخاطبة أم التقيّد بالضوابط الأخلاقية لنحوار".

وعلى هذا الأساس قصر آبن سينا الأصناف الناظرة في الحق الساعية إلى إصابته في التعليم والمجاراة وماز بينهما بفعل المشاركة، ذلك أن التعليم قد يتم بغير مشاركة لأن الفرد الواحد يستطيع أن يكتسب الحق بنفسه. أما المجاراة فلا تتم إلا

بالمشاركة وتحتاج إلى طرفين أحدهما المعلم والآخر المتعلم، وكلاهما يتشاركان في النظر¹. ويلحق ابن سينا النظرة بالتعليم لأنَّ اختناظرين يبحثان في لرأيين المتقابلين لغرض تحصيل العلم، خلافاً للجدل رديف القسْط بقوة الخطاب وقرين القوة والحيلة وسيل المعاندة والمغاظة².

ومتى سعى المخاضب إلى إبراز نقيضة خصمه وتجريده من ادعائه الكمال وسلك مسلك إضمار المعجز لا إعطاء الفائدة فإنَّ الخصاب عندئذ معاندة "إنما يكون المعاند معانداً إذا كان ظاهر قصده تعجيز الآخر المخاطب"³.

ثم إنَّ المعاند سفسطائي إن تشبه بأفيلسوف أو مشاغب إن تشبه بالجدلي: "فإن كان المعاند ليس يعاند ناقضاً، بل يقصد التَّمويه والتَّنبيس نفسه، لأته تلبيس وتمويه ولو على غير ناقض. لا ليعرفه النُّقض، بل ليخيل إليه أنَّ ما يقونه حق، فليس خطابه الخطاب المخصوص باسم العناد: بل هو إما سفسطائي إن تشبه بالفيلسوف؛ وإما مشاغبي إن تشبه بالجدلي"⁴.

وقد يسلك المخاضب مسلك استكشاف حال المخاطب وتبيين قوته ومعرفة نصيبه من المهارات والكفاءات دون أن يكون الغرض الأول الإقناع، هاهنا نكون إزاء الاختيار أو الامتحان. وقد يسلك المخاضب مسلك المغالطة موهماً بأنَّه يريد الحقَّ وأنَّ ما يقوله حق. والنوع الحاصل من هذه المخاطبات هو السفسطة والشاغية: والفرق بينهما في رأي ابن سينا- أنَّ السفسحائي يتشبه بأفيلسوف، والمشاغب يتشبه بالجدلي.

أما المجادلة فهي مخالفة تبغي إلزام الخصوم بطريق مقبول محمود بين الجمهور، والمجادلة منازعة

1 ابن سينا، الشفاء، المقدمة، ص 22.

2 المرجع نفسه، والمنحة نفسها.

3 ابن سينا، الشفاء، ص 20.

4 المرجع نفسه، والمنحة نفسها.

"فإنه إذا لم تكن منازعة لم يحسن أن يقال جدل"¹.

إن للجدل عند ابن سين وضعاً خاصاً مختلفاً عن الجدل الأرسطي. هذه الملاحظة مهمة من جهتين على الأقل: من جهة تجاوز ابن سينا دور المترجم لكتب أرسطو والتأرجح لما جاء فيها إلى دور المحاور والمرقي بخطابه من مستوى التفهم والنقل إلى مستوى المحاورة والإبداع، تقدماً بذق وإنشاءً ببناء.

والملاحظة مهمة من جهة ثانية هي جهة الكشف عما يعتل في حضارة العرب من صراع فكري ومعرفي متأث من توافد سائر ثقافات العالم على الحضارة العربية الإسلامية. ولا يستبعد أن يكون ترجيه الجدل نحو هذا المعنى آتياً من صورة الجدل وحققه الدلالي كما ظهر في القرآن الكريم إذ انصرف مدلوله في أغلب المواضع التي ورد فيها إلى معنى اللدد والخصومة والشدة والباطل، فكان ضربين: جدلاً محدوداً وجدلاً مدموماً.

هكذا ينتهي ابن سينا إلى أن الغرض في صناعة الجدل الإقناع والإلزام²، وأن طريقة الجدل غير طريقة التعليم. والجدل غير الإنشاد لبعد غرضه عن إيقاع الاعتقاد وتحقيق التصديق، وهو غير الخطابة لأن الاعتقاد فيها حاصل من قبل، ووظيفة الخطيب أن يقنع به ويدافع عنه. وهذه التعريفات تختلف عما يجري في الفلسفة، ذلك أن الفيلسوف لا يكون رأياً حتى يكون قد نظر في سائر الآراء ونظر في الرأي الواحد من جهات عدة، فهو بمنزلة القاضي تعرض عليه القضية للنظر والاستقراء، أما الخطيب فبمنزلة المحامي المخلص يؤمن بتصديقه ويحتج لها... والفرق بينهما هو الفرق بين من يؤمن ثم يبحث ميرهن مستدلاً ومقتنعاً ومؤثراً، وبين من يبحث ثم يؤمن إذا توفرت الأدلة وأقنعت الحجج³.

تتصل بالحجاج الجدلي وتدور في فلكه مصطلحات عديدة من قبيل المناظرة والمحاورة والمخاطبة والمجادنة والمحااجة والمناقشة والمنازعة والمذاكرة والمباحثة والمجالسة والمفاوضة والمطارحة والمساجلة ولعرضة والمنافسة والمداولة

1 ابن سينا، الشفاء، ص 18

2 المرجع نفسه، المقدمة، ص 27.

3 استقيمت هذه الفكرة من أحمد امين، في معرض مقارنته منهج افلاسة بمنهج المتكلمين بنظر ضحي الإسلام، ج 3، ص 11.

ولداخلة... وغيرها من انصطلاحات لواردة في مجالات معرفية غير التي تناولنا، ومصنفات غير التي درسنا. وهو ما يؤكد غنى المعجم العربي من جهة. وتداول العرب لهذا الفن من جهة ثانية، واختلاف الصور الأجنبية لحجاج الجدلي من جهة ثالثة. ولكن فضل العرب القدامى في هذا المجال، لم يفتصر على التمثيل والتعريف والتداول، وإنما كانت لهم مواقف وإضافات أوجبتها البيئة الحضارية والثقافية الجديدة. من أهم الإضافات إعادة تحديد ضوابط الجدل على نحو يلائم ثقافتهم ولا يناقض عقيدتهم. وفي الزمن الذي كان يشهد انفتاح الثقافة العربية على الثقافة اليونانية واحتفاء العرب بالمنطق الأرسطي خاصة، كانت هناك حركة مضادة تعترض على المنطق اليوناني عامة والجدل على وجه الخصوص لأسباب عديدة يكشف عنها البحث لاحقاً.

2. ضوابط الجدل وآدابه

في طبع المجادل إرسال العنان في الاحتجاج إرسالاً لا يؤمن فيه الغالطة والتبويه وتلبس الحق بالباطل، والصواب بالخطأ، وقتل الخصم عن مذهبه بالحجة أو بالشبهة أو بالشغب. ذلك أن الجدل - وإن كان تفاعلاً طبيعياً بين البشر وخلقاً جنبوا عليه - يجري بين طرفين لا يطلبان بالضرورة الحقيقة ولا يريدان البيان. فقد يجري بين طائفي حقّ مؤمنين به حريصين على إظهاره وتبينه، أو بين طالب حقّ ساعٍ إليه ومخالف مغالط مشبه. وقد يجري بين متوهمين حقاً. وللحق في هذا الضرب من التبادلات القولية مناجم. لذلك دُمّ الجدل في مواضع كثيرة واستكرهت المناظرة في غير موضوعاتها ومن دون آداب وضوابط ملزمة، وصنفت صنفيين: محموداً مذموماً، مناظرات مفيدة وأخرى قليلة الفائدة: تكون مفيدة عندما تنعقد لجواب مسترشد أو تنبيه غافل أو لدفع خاطئ وتبيين وجه خطئه له ليرجع عنه إلى الحق. وتسقط فائدتها متى أريد بها الرياء وإسباهاة والمحك والمراة واللجاج والتكسب والغلبة والاستعلاء. وكثرت فيها المشاحنات والمشاتومات والمغائطات وطمس الحق وتضليل المناظر ونحو ذلك مما يفقد القلوب ويهيج النفوس ويورث التعصب ولا يوصل إلى الحق. بل إن الضرب الأول الذي قصد به إظهار الحق وإعلاء كلمته مأمور به شرعاً داخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن المقصد منه معرفة الاستدلال وتمييز الحق من

المحاذ، والضرب الثاني معدود من المحرّمات¹. ولهذا كانت الحاجة إلى تنظيم هذا الضرب من التبادلات القويّة ببيان حال المدّعي والمعترض والمستدلّ والمجيب. وضبط قواعد الاستدلال التي يتوصّل بها إلى حفظ رأي أو هدمه². فللمناظرة شروط وآداب إن استعملها الخصم وصل إلى بغيته وإن لم يستعملها كثر غلظه واضطرب عنده أمره³.

وما كانت سلامة الإنسان من الخطأ رأساً ليس بمصموم فيه وكان الطمع في أن يكثر صوابه⁴ وكان الحق لا ينقنب باطلاً لاختلاف الناس فيه ولا الباطل يحير حقاً لاتفاق الناس عليه، فإنّ عناء المناظرة والباحثين في الجدل سعوا إلى سنّ جملة من القواعد والضوابط اصطلاحوا عليها بآداب البحث والمناظرة. وهي شروط وآداب يمكن تقسيمها قسمين: مقامية، خلقية وأدبية؛ تساعد على صحة النظر، وعلمية منطقية تتعلق بكيفيات الاستدلال والاعراض والدّاعي إليهما وانباعث عليهما وسلامة موضعهما ووجوده نحققهما.

1.2. الضوابط المقامية

1.1.2. مبدأ الكفاءة الجدلية

يقوم هذا المبدأ على مطلب توفّر القدرة على إثبات الحق والإفصاح عن الحجة وبلوغ بهذه الكفاءة حدّاً يجعل المتكلم قادراً على تصوير الحق في صورة الباطل والباطل في صورة الحق. وتلك أعلى درجات البلاغة عند العرب. وليس في ذلك عدول عن الحق بل هو سبيل إليه، لأنّ من شأن امتلاك المجادل هذه الخصال وبلوغه هذه الرتبة أن يؤمنه من مغالطات المخالفين ومشبّهات المؤهين لا سيّما متى اعتبرنا ما في اللغة من اشتراك لأسماء، وما في التعبير من الضعف والجزالة، وما في إستراتيجيات القول من حيل ومغالطات. فجدير بالمجادل أن

1 الطوفي: علم الجدل في علم الجدل. ص 10

2 محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار النشر العربيّ. 1934. ص 6.

3 البغدادي. كتاب الجدل. ص 2

4 حمز النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدليّ الفلسفيّ إلى المنطق الحجائيّ الأصوليّ. دار الأمان، بيروت، ط 1. 2005 (الشاهد للمبري، الإعلام بمناقب الإسلام، ص 193)

يمتلك الفدريتين ليحبط مشروع الموه والمنقذ. ويتفطن إلى تنفيق المنفقين، ويكشف حين المناورين، ويخلص الحق من حوى المنحلين وتعصب المعتقدين: وليكون في مأمن من باطل خصه إذا سحر بالبين، ومن رياته إذا زخرف القول ونمقه، ولبدرك أسلحته فيجرده منها، ويطعن في المقدمات التي بنى عليها نتيجته.

وفي هذا السياق كان التحذير عن قدر الثناء والتمجيد. ذلك أن القادر على الاحتجاج لنشيء، وضده، وإثباته ونقضه. من شأنه أن يرى غير مؤتمن على الحقيقة ولا نازعاً إلى تبیین الصواب: بل قد يقصد به المفاخرة والمباهاة لا معرفة الحقيقة وإزالة الشبهات، فلا يستبعد عندئذ، أن ينسبه أهل الدين والورع إلى الإلحاد والخيانة وقلة الأمانة¹.

2.1.2. مبدأ اعتدال المزاج

يأخذ الحجاج الجدلي ههنا، شكر المناظرة التي تجري بين نظيرين متقاربين مرتبة وكفاءة، وفي عدم توفر هذا الشرط يُنمى التبادل القولِي إلى جنس آخر إما تعليمي قائم على الاسترشاد والسؤال لطلب المعرفة فتحدث عن الحوار الجدلي / والحوار التعليمي. وإما من جنس المساغبة والمخاصمة والسجال متى جنس المناظر للماجن أو المغالب أو السفیه. ولكن الإقرار بكفاءة الخصم ورتبته مطلب لا يقوم في جميع المناظرات إذ كثيراً ما يخل أحد المتناظرين بهذا الشرط وفي ظنه أنه أعلى من خصمه درجة أو أقل منه درجات. ذلك أن شعور الاستعلاء على الخصم واعتباره حقيراً ضعيفاً قليل لشأن يورث الغفلة ويمكن خصمه اضعيف منه. وأما شعوره بأن خصمه أقوى منه بكثير فيورثه التخاذل ويضعفه

1 ينظر: ابن وهب الذائب، البرهان في وجوه البيان، ص 235 والجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص 14، 29، والعسكري، كتاب الصّدّعتين، تحقيق علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم، منشورات المكتبة العصرية، صيد، بيروت، 1986، ص 53، أبو نؤيد البجلي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد التركي، (مقدمة الكتاب ص 8 وما بعدها) إذ اعتبر هذا العلم "من أرفع العلوم قدراً وأعظمها شأنًا لأنه يسبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا انضحت محجة ولا علم اصحح من نسقيم ولا اعوج عن استقيم" وما سمو مرتبته إلا تعظما وظانفه.

ويحول دون تقديم حجته على الوجه المطلوب. لذلك يحسن بالمناظر ألا يجادل ذا هيبة يخشاه لئلا يَضَعُ الذُّدْبُ حجته.

ومن قواعد هذا الفن اعتدال الطبع واستواء الحال. وذلك بالأى يكون المجادل أو المناظر في حالة قلق نفسي واضطراب أو في حاجة تفسد عليه مزاجه الفكري والنفسي كأن يكون جائعاً أو ظمناً أو حاقناً أو حاقباً. واشترطوا استواء الحال في الأمن والصحة والسلامة دون أن يكون أحدهما محصوراً بخوف أو حشمة وهيبة وآخر مبسوطاً بأنس واسترسال¹.

وفي السياق نفسه. بيّن ابن وهب الكاتب تأثير المزاج في بناء الحجج²، منبهاً على أهمية مبدأ الاعتدال في تأسيس الوفاق وضمان العلاقات لأن المزاج إذا تغير وزاد على حد الاعتدال إفراطاً وتقصيراً أفسد التواصل وأضعاف الحق وجانب فيه صاحبه الصدق. فهو إذا زاد أورث عجلة وأعدم صبراً وأعقب ندماً، وإذا نقص عن حد الاعتدال أورث سهواً وأزال فطنة وفهماً.

وتكمن فائدة هذه الشروط في توجيه المناظرة أو المحاورة وجهة الإفادة والتعلّم وإظهار الحق وتبيين الصواب وضمان التواصل وتمتين العلاقات. لئلا تخرج إلى حيز الغلبة والموانبة قصد الظفر والانتصار.

3.1.2. مبدأ مواجهة الغضب بالأدب

يعمد الخصم إلى إرباك خصمه ويقصد إلى تشتيت ذهنه سبيلاً إلى إضعاف حجته والانتصار عليه. وقد انتبه ابن وهب إلى ما يتهدّد بالحجج من أخطار نبّه عليها راسماً المسار السليم الضامن للتواصل، انكفيل بتقدير ناهجه وتوقيره وإظهار حلمه ودرايته، وقهر رافضه والإزاء به. فدعاء إلى الحلم لكونه أعمق تأثيراً في الخصم من الأذى والنيز، وتكون الهدوء أخطر عليه. بل إن المجادل، متى تعاضد ولم يشغل ذهنه وواصل الاستظهار بالحجج، كن ذلك أقهر لخصمه وأكشف لنقصه وخفته وأدّل لدى الجمع الحاضر على حلمه ووقاره وطيّش خصمه وخفته.

1 الجويني. الكافية في الجدل. ص 541

2 ابن وهب. الكنز. البرهان في وجوه البين. ص 225.

"ومن آداب الجدل ألا يكلم خصمه وهو مقبل على غيره أو مستشهد بمن حضر على قوله، فإن ذلك سوء عشرة وفئة علم بأدب الجدل وظهور حاجة إلى معونة من حضر إليه".

على أن التقيّد بجملة هذه الضوابط والآداب لا تُعذر المجادل في صرف همته إلى حفظ المكت التي تمرّ في كلام خصمه بما يبني منها مقدماته ويُنْتِج منها نتائجها، ويصحّح ذلك في نفسه؛ ذلك أنّ قوّة الأفكار تحرك الجدل وجملة الآداب تكفل سلامة مساره وتضمن دقّة إفادته¹.

2.2. الضوابط العلميّة

يمكن القول إنّ الضوابط والآداب المذكورة آنفاً هي بمنزلة الإطار العامّ الحاض للمناظرة والمتناظرين، لمنظّم للقاء الضابط لشروطه؛ ولكن للمناظرة شروط علميّة ومنطقيّة يدعى المتناظران إلى عدم الإخلال به تحقيقاً للفائدة والتماساً للنفع وإجلاء للحقّ، لأنّ المناظرة، في جوهرها، علم يبيّن وجوده ونصب الموانع ووجوده التخلّص منها؛ وفنّ متى ارتاض المناظر عليه استوفى النظر في المسألة الواحدة وسلم من المعارضات؛ لا سيّما أنّ المعارضات وجوهاً مختلفة ومشروعة،² تتيح للسّائل والمجيب كليهما تبادل الاعتراض؛ إن في ركن السؤال استدعاءً وطلباً، وإن في ركن الجواب نظراً واستدلالاً؛ وإن في ركن الاعتراض منعا من إثبات الدّعوى؛ أو في ركن التخلّص من الاعتراض بإسقاط الموانع وتأكيد الدّوافع.

وفي فص الجدل من كتاب البرهان في وجود البين وهب الكاتب جملة من القواعد والمبادئ رآها صاحبها ضامنة لسلامة المناظرة محققة للفائدة.

1.2.2. مبدأ اختيار المسالك واجتناب المهالك

على الدّرب اختيار طريق الرّشاد والنّجاة أو الأذى والمهلك، ذلك أنّ في الحجاج مسالك مهلكة من قبيل الخوض في الموضوعات التي تشتدّ فيها الحميّة

1 ابن وهب الكاتب، البرهان في وجود البين، ص 225.

2 الطوّي: علم الجدل في علم الجدول، ص 3.

ويكثر فيها التعصب؛ أو استصغار الخصم والتهاون به والتعالي عليه. أو الإسراع في الرد دون تدبر للجواب، أو الاستعانة بالحاضرين وإشهادهم على قون الخصم. فانسلك الأول يورث الكره ويصيب سالكه بالعيء والحضر؛ وانسلك الثاني يضعف الأعداء ويملأ النفوس حنقا وغيظا، وانسلك الثالث

”سوء عشرة وقلة علم بأدب الجدل“

يظهر الحاجة إلى من حضر؛ وفي انسلك الرابع ومع إطلاق الكلام دون تروية تكون الغفلة ويكون الزلل. ومن المسالك المنهك الإسراع إلى استخلاص النتائج وتعميم الأحكام. فهو من أكبر مزالق الجدل وأخطر معيقات التواصل. لذلك يغلب ابن وهب سلطان العقل على ما في الإنسان من قوة الغضب، مؤمنا بأن الحق لا يعرف بالرجال ولا هو موصول دائم بكثرة المعتقدين كما أن الباطل ليس باطلا من جهة قلة المنتحلين

”فقد يخطئ العاقل ويصيب الجاهل“

ولهذا يدعو التجادل إلى أن يعتزل الهوى والتعصب والتكبر على الآخرين والتكبر بهم والآن يرد على

”ذي قول مخطئ فيه كل ما يأتي به لموضع ذلك الخطأ الواحد. بل لا يقبل قولاً إلا بحجة ولا يردّه إلا لملة“

فالجدل لا ينفع إلا مع العدل والإنصاف؛ والمجادل مطلوب إليه أن يذكر من الحجة ما به يبين الحق الذي معه والباطل الذي مع خصمه لا أن يلجأ إلى الشتم والتهويل لأن هذا المسلك في الكلام نتائج لسان الناس لا يعجز عنه أحد.

ومن ضوابط الجدل المحمود وآدابه إتمام المسألة الأولى وبيانها قبل الخروج إلى ثانية المسائل. واتقاء من ليس مذهبه إلا المضادة والمخالفة أو الصياح والغالبية، ويكون اتقاء بالحذر من مخاصبه أو بصرفه عن الضلالة بحسن الوعد، أو بالنزجر والإقضاء لمبلغ ما يلحق منه من الأذى. ومنها مواجهة التعصب بالتحفظ من الجواب وعدم مبادلة الخصم الظلم والإيذاء. وعدم تقويل الخصم ما لم يقل.

ومن آداب الجدل ألا يتكلم المرء في علم من العلوم حتى يكون وافر الحظ منه قادرا على خوض غماره، وألا يجيب المرء من لم يسأله وألا يتكلم على لسان من يطلب إليه الجواب. لأن هذا الفعل موزن صاحب جالب الخزي له. ومنها

الاعتراف لصاحب العلم ومن هو أعلم، فإن ذلك مما يزين صاحبه ويكسبه مرموق المراتب في المجالس، ومتى أظهر المجدد براعة وحظي في المناظرات بالغلبة وبالظفر فجدير به أن يترك للآخر عبارات اندح والإطراء دون أن يجريها على لسانه في وصف ذاته وجدير به أن يروّض النفس على قلة انبالاته بمدح الناس وذمهم في سبيل بيان الحق وستباته ويقتضي الجد معاملته الخصم بأدب وإنصاف دون تحقير وتبريد وانحذر ممن لا ينصف ولا يفهم لأن في ذلك مقتداً يعترى النفس وغيظاً يملؤها وضاعاً للوقت دون نفع أو غنم.

2.2.2. مبدأ اختيار المقدمات

على المقدمات تبنى النتائج، بسلامتها تسلم وبقبولها تقبل. وأفضل بناء لنجدل، في نظر ابن وهب، أن تبنى مقدماته مما يوافق الخصم عليه، وإن لم يكن في نهاية الظهور للعقل¹، فذلك في نظره ألزم للخصم بالحجة وأبعث على الإقناع. فالفعل الجدلي ولحجاجة عامة. ليس استدلالاً على حقائق مثبتة لا يرقى إليها الشك ولا هو بحث منطقي يفضي إلى نتائج بديهية، وإنما له نصيب من الشك والخلاف والغموض مؤثر في اختيار الحجج وعرضها وترتيبها. وغرض المجادل تأمين المرور من المقدمات إلى النتائج وضمان قبول الخصم لها احتياج إلى تنظيم عمية المجادلة لئلا يدور الكلام على نفسه ويتعطل استخلاص النتائج. وفي هذا السياق اشترط ابن وهب في السائل الاستئذان في السؤال حتى يلزمه الجواب: وأقصى من حق السؤال طرفين: السائل عن العلة وحلة العلة، والمجري في الخلا، ممن لم ينصب لنفسه مذهباً. أقصى الطرف الأول لأنه يفتح الجدل بلا حدود ويضع السؤال بلا موجب أو منهج أو منطق. وأقصى الطرف الثاني لأنه لا مرجع له يرجع إليه ولأنه مهووس بتقويض الآراء بينما تنهض المناظرة بوظيفة بناء المعارف وتصحيحها وتقصد إلى لتبيين والبيان.

3.2.2. مبدأ تحقيق الفائدة وإظهار الحق

وجهة المناظرة إظهار الحق. فالحق مطلوب. في الاعتراف به عز، وفي تجرّع مرارته شرف. وفي الأنفة من الانقياد له عجز ونقصان. لذلك يطلب ابن وهب إلى المجادل أن يتجنب الكذب، وأن يسلك طريق الحق بما يقتضيه من استخراج غوامض المعاني وصبر على مكروه الفكر واحتراس من رجوه الخدع، وأن يكون متى وضح الحق منصفاً غير مكابر

“لأن الإنصاف يُطلب بالإنصاف وإلا طلب الشيء بضده”¹.

هكذا يكون الجدل احتكاماً إلى انحجّة في ذاتها لا في الذات التي صدرت عنها. فقد يخطئ العاقل المعروف بالصواب، ويصيب المخطئ الذي ما اهتدى إلى صواب القول من قبل. وفي هذا المطلب ابدئي ما ينأى بالجدل عن الخطابة، ذلك الجنس الذي تكون فيه لصورة الخطيب تأثير مهمّ باعث على تغيير العقائد والمواقف والآراء، ففي الجدل لا يقبل المجادل

“قولاً إلا بحجّة ولا يرده إلا لعمّة، ويكون في ذلك كالوزان الحاذق المتفقد لميزانه وصنّاجه. فإنّ الخصاص في الرأي أعظم ضرراً من الخطأ في الوزن”.

4.2.2. مبدأ إجابة صوغ الأسئلة وتقديم الأجوبة

يُعرف الجدل بأنّه فنّ إلقاء الأسئلة والإجابة عليها، فلا يكون السؤال في ما يعسر إبطاله وفي غياب الحجج التي تعضده وتشرّعه مثلما لا يكون في ما هو بديهيّ أو ما يعبر عنه ابن رشد في شرحه كتب الجدل له: أرسطو: بمبادئ المعارف الأولى في الصنائع

“وينبغي للسائل أن يعلم أنّ ههنا أوضاعاً يعسر إبطالها لعسر الحجج التي تناقضها وعسر معاندتها (وهي أربعة أصناف: مبادئ المعارف الأولى في الصنائع، الأمور المتأخّرة البعيدة عن المبادئ الأولى -مثل قوتنا هل النفس باقية أم لا- والأشياء القريبة من المبدأ، والأشياء التي العبارة عنها باسم مشترك أو اسم مستعار”.

وإجادة السؤال موصولة بمعرفة السائل ثلاثة أشياء على الأقر: أولها اختيار صيغة السؤال وثانيها الوعي بطبيعة موضوعه وثالثها مراعاة قاعدة الإيجاز والوضوح سبيلاً إلى دفع المجيب إلى

”أن يسلم له ما أثبتته عليه أو يجحد لمشهورات: نني سلمها“¹

فما كل صيغة تصح سؤالاً في الجدل لأن السؤال الجدلي موقوف على ما يجاب عليه بالنفي أو بالإثبات (نعم أو لا)، لذلك لم يجوزوا للجدلي السؤال عن ماهية الشيء (ما هو؟) أو لميته (لم) لاندراج هذين السؤالين في باب التعليم.

والسؤال مشروط بالإيجاز لأنه متى طال أوقع في الذهن أحد أمرين: إما اعتقاد بأن السائل يسلك مسلك الهذر والتكرار لستر عيب وتجنب توبيخ وإف للتمويه والهروب من النتيجة ولرفض الإقرار بالانقطاع. وإجمالاً فإن

”الذي يطيل السؤال [..] فذلك منه فعل رديء في السؤال“².

وقد ركز ابن وهب على أهمية لأسئلة وبواضعها والأجوبة وطرائق عرضها وبحث في جملة الشروط المتعلقة بالسائل، تلك التي تضمن حسن المجادلة وتحقيق الغرض الذي من أجله كان الجدل. ونظم ابن وهب عملية السؤال والجواب بجمع الاستئذان شرطاً للسائل والإذن حجة على المجيب. وما لم يراع هذا الشرط أعفى المجيب من الجواب دون أن يُنسب إلى الانقطاع أو المحاجزة أو يُوصف بالمعجز والمقتصير. ويوظف ابن وهب هذا الضرب من الحوار لدفع عملية التواصل لا لتعطيلها. ولإنتاج المعرفة لا للاكتفاء بتقويضها. وهنا يثير ابن وهب مبحثين مهمين، يتعلق أولهما بحدود الجدل، ويدور ثانيهما على شرط لانتفاء العقدي والمذهبي لدى المجادل. يندرج ضمن المبحث الأول حديثه عن طلب العلة الذي يكون على وجهين ”إما أن تطلبها وأنت لا تعلمها لتعلمها، وإما أن تطلبها، وأنت تعلمها يُقر لك بها“³. وابن وهب، بهذا الاختيار، يخلص الجدل من منزع

1 ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، ص 22 وفي هذا السياق يورد ابن رشد جملة من الرضا التي يستعملها المجيب مع السائل قبل إنتاج النتيجة.

2 المرجع نفسه، ص 218.

3 البرهان في وجوه البيان، ص 222.

عقيم تتمثل في السؤال عن العلة وعن علة العلة. بطريقة مفتوحة إلى ما لا نهاية نه. يضمن الوجه الأول سير الجدل سيراً سليماً بضمان الحقوق؛ ويتيح الوجه الثاني اجتناب الإنكار وما يعرض من جحود. أما المبحث الثاني فقام على اشتراط الانتماء المذهبي والعقدي حتى ينعقد الجدل بين مذهبين أو اعتقادين؛ ويكشف عن مرجعيتين ولتلاً يجري بين ذي رأي معلوم وآخر لا مذهب نه ولا مرجع.

"واثنان لا ينزك منهما سؤال. ولا يجب لهما عليك جواب. أحدهما من سألك عن العلة في شيء ادعيتة فأخبرته بها، وهي مما يجوز أن يعمل ذلك شيء بمثله فطالبك بعلّة العلة، [...] والآخر من أراد مناقضتك في مذهبك ولم ينصب لنفسه مذهباً يجب له عليك فيه بمخالفتك إياه الخاصة. فليس تلزمك له حجة في ذلك ولا يجب له عليك فيه سؤال".

إن اشتراط الانتماء المذهبي أو العقدي لدى المجادل والانضباط بقواعد المذهب هو في حقيقته محاولة لشبث الكلام لتلا تتسع دائرة الجدل ويكون الخروج من موضوع إلى موضوع بدافع الشبهة والتعمية ورفض الإقرار بالانقطاع. لأن هذا المسلك لا يحقق انغاية يسلب الجدل وظيفة التوضيح والتبيين وجمع المثل وردّ التظير إلى التظير ويفقده رهانه ويجرده من المنفع. وعلى هذا الأساس، تنحصر دائرة الجدل فلا تجري في كل موضوع، ولا تجري بين كل الأشخاص. ولا تتم في جميع الظروف والأحوال. إن بحث ابن وهب محاولة لتعقل الجدل انتصاراً للمنطق وتقليلاً من شأن الخطابة والسفسطة. في معناها الشائع التي عرفت به في أوساط اليونان وعند العرب المسلمين؛ بما هي تغليب للمنفعة على الحقيقة؛ وسعي إلى انظفر في المعارك الكلامية دون اعتبار للنسائل.

5.2.2. مبدأ طلب الحجة والتأني في إصدار الأحكام

أدرك ابن وهب أن الإسراع في إصدار الأحكام وتعميم النتائج من أكبر مزالق الجدل وأخطر معيقات التواصل. لذلك نراه يغلب سلطان العقل على ما في الإنسان من طبع. مؤمناً بأن الحق لا يعرف بالرجال

”فقد يخطئ العاقل ويصيب الجاهل“¹

ولا هو موصول دائماً بكثرة المعتقدين؛ كما أن الباطل ليس باطلاً من جهة قلة المنتحلين. ولهذا يدعو المجادل إلى أن يعتزل الهوى والتعصب والتكبر على الآخرين والتكثر بهم وألا يرد على

هذي قول مخطئ فيه كن ما يأتي به لموضع ذلك الخطأ الواحد، بل لا يقبل قولاً إلا بحجة ولا يردّه إلا لعلّة²

فالجدل لا ينفع إلا مع العدل والإنصاف؛ والمجادل مطلوب إليه أن يذكر من الحجة ما به يبين الحق الذي معه والباطل الذي مع خصمه لا أن يلجأ إلى الشتم والتهميل لأن هذا لمسلك في الكلام متاح نسائر الناس لا يعجز عنه أحد؛ والجدل فن يجيده أهله ويستكه الحاذقون.

قادر الجدل الاختلاف؛ ومحرّكه الاعتراض؛ ومساره السليم طلب الحجة والإقناع بالعقل، ومنتهاه الانقطاع. وهو في منظرة ضروري؛ يكون أمراً طبيعياً بحصول اليقين الداعي إلى التصديق والتسليم، ويكون نتاجاً للعجز عن رد الاعتراض أو حسن التعليل³. ولانقطاع المناظرة علامات. ونقطتها دواع وموجبات.

3.2. انتهاك الضوابط وحصول الانقطاع

تركزت أغلب البحوث على ضبط القواعد العلنية الضامنة لسير المجادلة بعيداً عن الإغواء والتضليل والمغالطة والتلبيس. وعلى تحديد جملة الأدبيات الكفيلة باحترام الخصم المجادل ومراعاة ما يقنضيه مقام الجدل من آداب التواصل وخلاقيات الحوار. وفي هذا المجال، خصصوا مبحثاً في الجدل يُعنى بمختلف الحالات المعبرة عن انقطاع المناظر. وبينوا أن القول قد ينقطع دون أن يتبين لحق والصواب، وأن الانقطاع قد يكون إرادياً آتياً من جهة الخوف من وجود رقيب في مجلس المناظرة يجعل قول المناظر دليلاً عليه ومبرراً لمحاكمته؛ ومنها الانقضاء

1 انبرهان في وجوه البيان، ص 222

2 المرجع نفسه، ص 237.

3 عبد الرحمن الميدني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص 376

المعبر عن رفض المسس التوصل عندما يخرق المجيب مبدأ التادب قحة أو جهلاً أو مكابرة أو معاندة، أو عندما لا يلتزم بشرط استبيين عجزاً وتعمية. والسكوت ههنا لا يعني أبداً الاقتناع والتسليم فقد يظهر الحق أو يتوهم أنه قد ظهر؛ عندما يشهد الحاضرون بالغلبة لأحد المتناظرين دون فهم لما قيل أو عمق تحصيل. وهذا كثير جداً والإنصاف في الناس قليل. وللانقطاع علامات يدركها المتعمرس بهذا الفن. وقد أوجزها ابن حزم في باب رسمه بـباب الكلام في رتبة الجدل وكيفية المناظرة الموجبتين إلى معرفة الحقائق¹، وفيه رصد للمنقطع جملة من العلامات والوجود. أولها 'نقص إلى إبطال الحق' أو 'التشكك فيه'، وثانيها 'اليهت والرقاعة' والجاهرة بالباطل وعدم المبالاة بتناقض قوله بإثباته الشيء مرة وفيه مرة أخرى، وبفساد مذهبه وما ذهب إليه وثالثها التخليط بالانفعال من قول إلى قول ومن سؤال إلى سؤال دون استيفاء المسألة بياناً. ورابعها النزوع في القول منزعاً مستغلقاً يوهم بالهارة والبراعة والاقتدار: يخانه العقول حكمة فإذا هو مملوء هذراً. وخامسها إخراج الخصم والجؤد إلى الزيادة في الكلام بلا فائدة والتكرار بلا إبانة وإفهام، وسادسها "الإيهام بالتضاحك والصياع والمحاكاة والتطبيب والاستجبال والجهل وربما بالنسب والتكفير والنعم والسفه والتدفع بالأمهات والآباء وبالحرى إن لم يكن نظام وركاض". أضف إلى ذلك المطالبة بما لا يجوز المطالبة به، أو الخروج إلى الباطل والمحال أو الخروج إلى التهافت وهو التناقض، أو إلى الفحش وهو الانتهاء إلى ما تستحقه قلوب أهل الشريعة وتنكره، أو الخروج إلى الغلط والخطأ وهو كثير.

لا شك في أن أفضل حالات الانقطاع أن يتبين الحق ويسلم أحد المتناظرين للآخر بحسب رأيه. غير أن المناظرة قد تنقطع دون أن ينبين الحق والصواب. تنقطع بسبب الخوف من وجود رقيب في مجلس المناظرة يجعل قول المناظر دليلاً عليه ومبرراً لمحاكمته (وما أكثر ضحايا المناظرات) أو يقطعها أحد المتناظرين إذا أخل خصمه بالضوابط المقامية أو بالقواعد العلمية والمنطقية وبيان عجزه عن بلوغ

1 ابن حزم، الرسائل، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983. الجزء الرابع، رسالة اشترى لحد النظر والدخل إليه بالانفاذ المائنة والأمثلة المنجية، باب الكلام في رتبة الجدل وكيفية المناظرة المؤدبين إلى معرفة الحقائق، ص 325-

المرام والإيفاء بما وعد به في أول الكلام.

”وقد يتكفل الحكم بالإعلان عن نتيجة المناظرة“، ”فإذا كان العجز هو السائل سُني ملزماً وسُمي عجزه إلزاماً، وإذا كان العاجز هو المعلل سُمي فحماً وسُمي عجزه فحماً“.

وعلى نحو تُلَيفي، يمكن القول إنَّ الباحثين العرب القدامى لم يختلفوا - على تباين مشاربهم الفكرية - في رصد مظاهر الانقطاع وعلاماته. تنبئين ذلك في جملة من المصنفات منها كتاب البغدادي في الجدل على طريقة الفقهاء، وفيه باب أسماده¹ باب فيما يكون به السائل منقطعاً² استقصى فيه ضروب العلامات الدالة على الانقطاع والموجبة له: منها العجز عن بيان المذهب إذا سأل عنه أسائل، والعجز عن بيان الدليل، والعجز عن الانفصال عما عورض به دليله، وجحد مذهب الذي يلزمه الحجة به. وجحد ما ثبت بالإجماع أو بالنصر. والانتقال عن دليله إلى غيره، وأن تقوى غلته بغيرها لأنَّ الدلة يجب أن تكتفي في الحكم بنفسها فمتى ضُمَّ إليها غيرها لم تكتف في إثبات الحكم. ومن ذلك التخليط والكلام الذي لا يفهم وجحد الضروريات والمكابرة في العادات والشغب عند التحقيق عليه، والتنشعب بغير العلم أو بمذهب لا يتعلو بقف انشأته فإنَّ ذلك انقطاع وكذلك الإمساك زدياً طويلاً يُخرج عن حدِّ الفكر والرؤية: وانقطاع السائل بالعجز عن تحقيق السؤال وبالعجز عن المطالبة بالدليل وبالعجز عن إتمام ما شرع فيه من الكلام والاعتراض على الدليل وبجحد مذهب صاحبه أو جحد ما ثبت بدليل مقطوع كالسنة والإجماع.

وإجمالاً يمكن القول إنَّ للجدل متشكلاً في جنس المناظرة شروطاً وآداباً أشار إليها الباحثون وركزوا عليها لإبراز خصوصية هذا النشاط النقولي التفاعلي ورسم أقوم السبل إلى تحقيق غاياته وورثاته. فمن خصائصه انعقاده بين النظيرين: وفي ذلك ميز له من التعليم والاسترشاد. ومنها شرط اعتدال الطباع وتناسب الأوضاع والأحوال حتى يجري بين سليمين آمنين دون أن يتهيب أحدهما الآخر أو يخشاه

1 عبد الرحمن لميداني. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة: ص 455.

2 البغدادي. كتاب الجدل. ص 74.

خوفاً أو طمعاً. كأن الأمر متعلق بتجريد الذات من العواطف والأهواء سبيلاً إلى انبثاق في دائرة العلم والإقناع بقوة الدليل وبلغ الحجة آتيين من الخطاب لا من ذات منشئه أو انفعالات متنفية. ولكن أتى تكون للمناظرة هذه الخصائص والسّمات وأكثر انعقادها في مجالس الأمراء والملوك وفي حضرة جمهور غالباً ما يكون في السرّ منحازاً قد أخذ القرار قبل بدء التّناظر وعرض الأدلة والحجج؟ وهل يمكن للمناظرة المرسومة على هذه الصّورة أن تتعقد بين مسترسل ميسوط بالألفة والأنس ومحصور بحشمة وهيبة أو بين متجرد من الأهواء نازع إلى إظهار الحقّ وذي عصبيّة وسلطان حادّ التّلميع متقلّب المزاج لا يتزوّج عن السّفاهة ولا يقدر على كبح جماح الغضب. يقطع كلام خصمه مراراً دون إسهال وانتظار؛ وينسب إليه ما لم يقله ويحوّر كلامه قصد الاتّعاء عليه؛ ويسلك في مخاطبته سلك الشتم والتهويل والتّقبيح والتّشنيع؟ وقس على ذلك الفتور والأعاس وترك الإصغاء والعدول عنه إلى مخاطبة الحاضرين وتحميسهم وتحكيمهم. فهل قدر المناظرة أن تخرج دائماً من ميز الحقّ من الباطل إلى التّعمية والتّضليل، ومن لعدل والإنصاف إلى المنافسة والمخاصمة والمغالبة؟ وهل لما يعتري لمناظرة من آفات مرجعه إلى انعقاد في مجلس يحضره التّظّارة؟ وهل يستوي الجدل الجاري بين عالمين في مجلس خاصّ والجدل الجاري على الملأ؟

4.2. مجلس المناظرة: الثالث البريء المذنب والمحاييد المتورّط

هل المناظرة مشروطة بالمجلس وحضور التّظّارة؟

نجد في تصوّر النّقاد اختلافاً في اعتبار أهمية المجلس والحاجة إليه. فآثر بعضهم أن يكون الجدال مع الخصم في خلوة لا في حفل جامع. لأنّ الخلوة أجمع تلفهم وأحرى بصفاء الدّهن ودرك الحقّ، وفي حضور الجمع الكثير ما يحرك دواعي الرّياء ويوجب الحرص على نصرته كلّ واحد نفسه محقّ كئن أم مبطلاً، فحرصهم إذن على لمحافل والمجامع ليس لله وليس لوجه انحقّ¹، ولأنّه

”مع التّلاقي يقوى التّصنّع، ويكثر التّضالم، وتُفرض المنصرة وتنبعث انحميّة. وعند المزاخمة تشدّ الغلبة وشهوة لمباهاة والاستحياء من الرّجوع. والألفة من

1 الغزالي، إحياء علوم الدّين، ج 1، ص 41.

لخضوع، وعن جميع ذلك تحدث الضَّغائن ويظهر القباين، وإذا كانت القلوب على هذه الصِّفة وبهذه الحالة امتنعت من المعرفة وعميت عن الدِّلالة¹ فلم تدرك بغيتها ولم تصب حجتها¹.

أما إذا لزم اللقاء بحضور جمع من النُّظار فيطلب إلى المتناظرين التأدب في انجلوس ويكون ذلك بمواجهة الخصم والإقبال عليه وترك الإعراض عنه، وعدم الالتفات إلى ما يمكن أن يبدو من بعض حضور المجلس من استحسان أو استقبح لما يقال في المناظرة. ويطلب إلى كليهما أيضاً أن يظلاً في وداعة وسكون واتِّئاد دون إبداء للضجر والملل أو إفراط في رفع الصَّوت والإشارة باليد بل يُدعى إلى تدبُّر كلام الخصم وتفهم معانيه على غاية الحد والاستقصاء غير غافل عن إيقافه إن هو وقع في التناقض ولا مستسلم لليأس إن أظهر الخصم عليه تفوقاً. ويظل الحقُّ المطلب الأسمى من الكلام. لا يأنف المرء من قبوله إذا ورد. وفي ضوء هذا المطلب تتحدَّد طريقة التعامل مع الخصم، فأما تشدُّدًا معه وتضييقاً عليه إن هو جانب الصَّواب وزاغ عن الحقِّ. وأما تساهلاً وتسامحاً إن كان موقفاً بأن خصمه يطلب حقاً وينهج صدقاً.

ومرجع هذا التَّحَفُّظ والحذر إلى أسباب عديدة منها ما يرتبط بطبيعة المجالس ووضع روادها، من قبيل إشاعة أجواء الخوف الباعث على التَّحَفُّظ والحذر وحراسة الرُّوح بدلاً من حراسة الفكر أو إعمال العقل لنصرة المذهب، ومنها ما يرجع إلى مواقف الحاضرين، إذ هم لا يسوون بين الخصمين في الإقبال عليهما والاستماع منهما. فهذا الطرف الثالث، يبدو في الظاهر محايداً إلا أنه في غاية التَّورُّط: يدير المناظرة ويوهم بأنَّ وظيفته المتابعة، ويؤجِّج نار الخصم والسَّجال وفي ظنِّه أنه يستوضح شيئاً. ويذكي شعور الغلبة والظفر لدى امتناظرين وفي اعتقاده أنه يعدل: ويرسم للمناظرة ضرائقها ويضبط حدودها ومداها.

3. الاعتراض على الجدل

أشار طه عبد الرَّحمان إلى أنَّ هذا العلم [المنطق] لقي، في الحضارة العربيَّة

1 الجحظ: الرسائل. ج 4: ص 296.

الإسلامية، معارضة شديدة لعلها تكون أشد معارضة لقيها فيه علم منقول. كما أن المشغولين به تعرضوا للمضايقة واتخذت هذه المضايقة أشكالاً متفاوتة في الحدة ومتباينة في الأسلوب: فقد اعتُبر المنطق فضولاً من القول أو خروجاً عن السليقة أو مرتعاً للشناعات أو مظنة للشبهات. بل رجماً بالغيب وخوضاً في لجج الباطل، ووقع تكريهه. بل تحريمه ومصادرته. كما ابتلي أصحابه بالشجريح أو الاتهام أو الإيقاع. بل بالمتابعة والمعاقبة¹. ولكن لم تكن كل كنب المنطق الأرسطي محلّ اعتراض ورفض، ولم يكن الاعتراض على كتاب البرهان في منزلة الاعتراض على كتاب الخطابة أو كتاب الجدل ولا بالكيفية نفسها. على أن هذا الاعتراض قد أخذ أشكالاً عديدة تتراوح بين الموقف الصريح والمشروع الخفي لتضيق الجدل ومحاصرته بلاغياً وفنياً وفكرياً. ونعقد هذا انبثاق للنظر في كيفيات تقبل الجدل ونقف على مظاهر الاعتراض عليه وأسبابه وما ترتب عليه.

1.3. بين العقل والتقل

لانتشار الثقافة اليونانية في الحضارة العربية الإسلامية واستقدام المنطق الأرسطي أسباب عديدة. منها مناصرة الخلفاء والأمراء للعلم والعلماء وتشجيعهم إياهم بالإكرام وإغداق المنح والعطايا، وإنشاؤهم خزائن الكتب في القصور، واستقدامهم لكتب وترجمتها ونشرها. من ذلك مثلاً أن المأمون "كان يعطي حنين بن إسحاق من الذهب زنة ما ينقله من الكتب إلى العربي مثلاً بمثل"².

ويشير المؤرخون إلى أن عوامل عديدة ساعدت على نشر هذه العلوم. منهم حلقات التدريس والبحث بالكتاتيب والمساجد، ومنها المناظرات في الدور والقصور. والحاصل من جميع ذلك تنوع الثقافات وانتزاع العناصر ولتقاء العقول. وفي هذا السياق. يؤثر عن المأمون "أنه كان يجلس علماء اليهود والنصارى ويحتفي بهم في

1 صه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث. المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية. ص 311 وما بعدها.

2 عبد الحميد سند انجندي. ابن قتيبة العالم النافذ الأديب. ص 13 نعتاً عن ابن أبي أصيبعة، طبقات الأصبا. ص 187. وكذلك أخبار الحكماء لقطبي، الثمذن الإسلامي لجرجي زيدان، وعصر المأمون نفريد الرفاعي

مجلسه نعلمهم وثقافتهم في لغة العرب وحذقهم لغة اليونان والسرّيان¹.

غير أن أجواء الحرّية التي شهدتها الحضارة العربيّة الإسلاميّة في ما سُمّي بعصرها الذهبي قد أفضت إلى حركة احتجاج على ضروب المعرفة السائدة التي "كانت سبباً في تشتيت العقائد وكثرة الفرق بين المسلمين، فبعد أن كانوا لا يعرفون غير الكتاب والسنة اختلفت كللتهم حتّى أصبح الإنسان يحار في كثرة الفرق ما بين حديثي ومعتزلي وشيعي وزيدي ورافضي وجبري ومرجني وعثماني وجهمي... فضلاً عن المارقة والدهرية وثباهما. وكان المأمون نفسه شيعياً وكان وزيره يحيى بن أكرم سنّياً وقاضي قضائه أحمد بن أبي دؤاد معتزلياً. وربما تعددت المذاهب بين الإخوة في البيت الواحد مثل أولاد أبي الجعد وكانوا سنّة، منهم اثنان شيعيان واثنان مرجئان واثنان خارجيان"².

ولهذا الخبر مدلولات مهمّة. فهو يكشف عن تمكّن علوم الأوائل وتمثّلها وعن انشغال عقول المسلمين بها. مثلما يكشف عن اتّساع آفاق المنطق في الحضارة العربيّة وتسربّه إلى مجالات ضاق بها أصحابها، من ذلك مثلاً شكوى البحتري من طغيان المنطق على الشعر وله في هذا أبيات مشهورة تبدي تذمراً من الشعراء الذين استعملوا مصطلحات المنطق وأقيسته، ومن النقاد الذين استعانوا بالمنطق لفهم الشعر مبيناً د يلحق الشعر من ضيم متى أخضع للمنطق ونظر فيه من زاويته وبمعاييره:

كَلَفْتُونَا حُدُودَ مَنْبَغِكُمْ فِي الشَّعْرِ يَكْفِي عَنْ صِدْقِهِ كَذِبُهُ
وَأَمَّ يَكُنْ دُوَّ الْقُرُوحِ يَلْهَجُ بَانْتِظِقْ مَا نَوْعُهُ وَمَا سَبَبُهُ
وَالشَّعْرُ لَمْحٌ تَكْفِي إِشَارَتُهُ .. وَلَيْسَ بِالْهَذَرِ طَوْنَتْ حُضْبُهُ

ولم يكن البحتري في موقفه من المنطق شاذاً ومتفرداً زائماً كان صدى لفئة غير قليلة العدد، من أبرزهم ابن قتيبة: رأت في إخضاع ثقافة العرب المسلمين لمعايير علوم الأوائل والنظر فيها من خلالها؛ ضرباً من الضيم يطمس خصوصيّة الإبداع ويمحو أصالة الأعمال الإبداعية.

1 عبد الحميد سند النجدي، ابن قتيبة انعام النقاد (الأديب)، ص 23.

2 المرجع نفسه، ص 24.

عندما ألف ابن قتيبة -وهو معاصر لنجاحظ- كتاب أدب الكاتيب وكتاب تأويل مشكل القرآن وكتاب تأويل غريب الحديث وكتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة. كان المنطق الأرسطي قد دخل العالم الإسلامي في وقت مبكر جداً فعرّفوه وعرفوا معه تلك الشروح التي أضافها إليه شراحه اليونانيون وكان مفكري الإسلام وفلاسفته وأصوليّيه وفقهائه مواقف متباينة أمام هذا المنطق¹. وكانت حركة النقد الأدبي والبلاغي مجالاً معرفياً اخترقته الفلسفة وعلم الكلام اختراقاً وأثرت فيه تأثيراً تجلّت مظاهره في طابع عقليّ وسم محاولات نقدية عديدة. ومجالس مناظرة أثيرت فيها قضايا خلافية، يوجزها أحمد أمين في معرض استقصائه اثر الثقافة اليونانية في العلوم العربية عصر تدوينها:

"كان لهذه الثقافة اليونانية أثر كبير في المسلمين، فتسرّبت الثقافة اليونانية إليها العلوم العربية؛ وصبغت صبغة خاصة وكان لها تأثير كبير في الشكل وفي الموضوع [...] وقد كان منطق أرسطو وشروحه العربية أوسع وأعمق مما بين أيدينا من كتب المنطق اليوم فكان القياس يشتغل فيه حيزاً كبيراً، وفيه كتاب واسع في البرهان، وآخر في الجدول وكيف يكون؛ وكيف تسلك في إفحام الخصم، وكان فيه باب للسفسطة وباب في الخطابة وباب في الشعر [...] وعلى كل حال كان للمنطق سلطان كبير على العقول في العصر العباسي وكان من جرّاء ذلك أن اصطبغت طريقة الجدول والبحث والتعبير والتدليل صبغة غير التي كانت تُعرف من قبل"².

وتتمثل مؤلفات ابن قتيبة -على اختلاف موضوعاتها- اعتراضاً على المنهج السائد في تقبل المعارف وإنتاجها ودعوة إلى بديل رشحه بحجج متنوّعة منها ما يتصل بطبيعة المجال المعرفي الذي جرى فيه الجدول. ومنها ما يتعلق بطرائق

1 ابن قتيبة، نقض المنطق، ص 19.

2 أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 1، ص 292. وهذا يؤكد شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ص 64 "في المصنف الثاني من القرن الثالث ظهرت بيئة جديدة غنيت بشؤون البلاغة وهي بيئة المتفلسفة، وكان مما ساعد على ظهورها كثرة ما نُقل عن اليونان واحتفال العرب بفلسفتهم وكل ما خلفوه في شؤون الفكر من منطق وغير منطق [...] ودعى الفلاسفة بكثيرين من هذه الطبقة إلى أن يتخذوا من الفلسفة اليونانية ومعايير البلاغة اليونانية أساساً في تفهيم نماذج من الأدب العربي وتقدير قيمتها البيانية".

التجادلين في فهم الظاهرة المدروسة، ومنها ما يُعزى إلى عدم التناسب بين المعرفة المكتسبة والمعرفة التي يُنتظر أن يتزوّد بها الكاتب وتكون له عوناً على الفهم.

ففي تأويل مشكل القرآن¹ مثلما هو الشأن في أدب الكاتب. استهدف ابن قتيبة الفرق الكلامية وخاصة المعتزلة التي تتجادل في نظرياتها العقيدية، ينحو بها الجدل أحياناً منحى الأخذ والردّ والدعم والدحض والإثبات والنفي، وقرع الدليل بدليل أقوى، وصوغ الحجّة في صياغة كفيلة بأن تبهر السامع وتستولي على ذهنه ووجدانه، وإنتهاج الملاينة والنصّف أو الخصام والحوار العنيف ومحاولة قهر الخصم بإظهاره عليه.

وفي تفسير غريب القرآن² وسم ابن قتيبة خصومه بالطاعنين في بلاغة القرآن، و«شاكّين» و«الملحدّين» ووصف فعالهم بـ«الغور» و«التحريف» و«المعدول» بالكلام عن سبله، وطمعن في النتائج التي انتهوا إليها «قضوا عليه بالتناقض والاستحالة في اللحن وفساد النظم والاختلاف» وكشف مقاصدهم لمتقنة في «اتباع ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وانتقد وسيلتهم في المجادلة والحجاج «بأفهام قليلة وأبصار عليلة ونظر مدخول».

وعلى قوّة اعتراضه لم يأمن خطورة خطاب الخصم على فئة لم تتزوّد بعد بالآليات الحجاج وآداب الجدل، إذ بإمكان هذا الخطاب أن يستميل الضعيف الغرّ والحدث الغرّ وأن يعترض بالشبه في القلوب ويقدر بالشكوك في

1 يقول ابن قتيبة إنه أُلّفه للردّ على الطاعنين في بلاغة القرآن والشاكّين من الملحدّين والذين اتبعوا ما تشبه منه ابتغاء الفتنة، وقد احذر المؤلف البحث في أسلوب القرآن مستدلاً به على إعجازه. ومما ذكره في هذا السياق نزوله بالفاظ لغرب ومعدّنياً ومدهمياً في الإيجاز والاختصار والإعالة والتوديد والإشارة إلى الشيء وإغماض بعض المعاني حتى لا تنبهر إلاّ للين السريع الفهم وقد برّر هذا المذهب في الكلام بكون الإغماض سياسة في انقوال تفصح الدّهن وتذكي الخواطر والتفكير وتحدث التفاضل بين العالم والجاهل لئلا تسقط المحنة ونحو الخواطر ويصاب الدّهن بالنبذ لنحقق الاكتفاء.

2 ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، شرحه وراجعاه الشيخ إبراهيم محمّد رمضان بإنسراف محبّ الدّراسات والبحوث العربيّة والإسلاميّة، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1991.

الصنور.

وفي خطبة كتبه أدب الكاتب. ينعي ابن قتيبة على كتاب عصره، قصور غايناهم وضعف ملكاتهم ووضاعة درجاتهم وتهافت ثقافتهم وإغراقهم في وضيع الأمور وبعدهم عن جليله وعظيمه، فمنتهى غاية الكاتب منهم أن يطالع شيئاً من تقويم الكواكب. وينظر في شيء من القضاء وحك المنطق، ثم يعترض على كتاب الله عز وجل بالطعن وهو لا يعرف معناه، وعلى حديث رسول الله ﷺ بالتدذيب وهو لا يدري من نقله [...] ¹.

ومن كان هذا شأنه فهو في نظره - "معجب بنفسه" "زار على الإسلام برأيه" نافذ الصبر. يعادي المعارف معادة الجاهل بها العاجز عن فهمها وتعليلها. منحرف "إلى علم يروق بلا معنى واسم يهول بلا جسم".

والإنحراف في نظره آت أساساً من وجهة النظر لأنه لو نظر في علم الكتاب وأخبار الرسول ﷺ وصحابته وعلوم العرب ولغاتها وآدابها: لأحياه الله بنور الهدى وتلج اليقين. ويتوسل ابن قتيبة الانتقاد اللاذع والسخرية المرة أسلوباً به يبرز وضاعة هؤلاء الكتاب وتهافت بضاعتهم "وهذيانهم الكثير" وعيبهم في المحافل وعقلتهم عند النظرة، وإرهاقهم الفكر وتهويلهم بسيط الأمور وإضاعتهم الوقت في الاستدلال على ما لا يحتاج إلى استدلال. نتبين هذا في خبر اقرب إلى النادرة:

"ولقد بلغني أن قوماً من أصحاب الكلام سألوا محمد بن الجهم البرمكي أن يذكر لهم مسألة من حد المنطق حسنة لطيفة. فقال لهم: ما معنى قول الحكميم: «أول الفكرة آخر العمل. وأول العمل آخر الفكرة» فسلوه التأويل فقال لهم: مثل هذا كمثل رجل قال: «إني صانع لنفسي كذا» فوقعته فكرته على السقف. ثم انحدر فعلم أن السقف لا يقوم إلا على حائط، وأن الحائط لا يقوم إلا على أس. وأن الأس لا يقوم إلا على أصل، ثم ابتدأ في العمل بالأصل، ثم بالأس. ثم بالحائط. ثم بالسقف، فكان ابتداء تفكره آخر عمله وآخر عمله بدء تفكره. قال: فآية منفعه في هذه المسألة؟ وهل يجهد أحد هذا حتى يحتاج إلى إخراجها

1 ابن قتيبة، أدب الكاتب شرحه وكتب حواشيه وقدم له علي ناعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1988، ص 79

بمثل هذه الألفاظ الهائلة؟¹

ويعلق ابن قتيبة على هذا الخبر ساخراً متهكماً:

”ولو أن مؤلف حد المنطق بلغ زماننا هذا حتى يسمع دقائق الكلام في الدين والفقه والفرائض والنحو لعد نفسه من الحكم، أو يسمع كلام رسول الله ﷺ وصحابته لأيقن أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب“².

ومكمن الخطر في هذه العلوم آت من جهتين أساساً: من جهة مجافاتها للعقيدة الإسلامية وغسل الناشئة عن القرآن الكريم، ومن جهة ما تبدبه هذه العلوم من ظاهر قوة وتماذك وإحكام وما تنطوي عليه من وجوه الشبه ومخادعات الأقوال، وهي بهذه الخصائص والأوصاف، قادرة على استئالة الغم والحدث الغر حتى إذا ما عمق النظر فيها لم تجده نفعاً، فهي بمنزلة ”لحم جمل غث على رأس جبل وعمر لا سهل فيرتقي ولا سمين فينتقل“³.

لذلك يذم ابن قتيبة علوم الأوانس ويرفض الفلسفة والمنطق ويهاجم الكتاب والمتكلمين داعياً إلى إعادة الاعتبار للثقافة العربية الإسلامية. وفي هذا الإطار يؤلف كتابه أدب الكاتب ويجعله مشروعاً ثقافياً بديلاً، يمد الكاتب بمعرفة دقيقة مستفيضة ضافية في المعجم والنحو والإعراب والصرف والاشتقاق والخط والرسم والفروق الدلالية. يورد ابن قتيبة ذلك مستنداً إلى أشعار العرب وإلى القرآن والحديث ومنثور الحكم والأمثال. وفي أبواب الكتاب الأربعة تفصيل لنوعية الثقافة التي يراها مطلباً مؤكداً في كاتب عصره⁴.

1 ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص 7 9.

2 ابن تيمية، نقض المنطق، حقق الأصل بخطوط وصححه الشيخ محمد بن عبد البرّاق حمزة والشيخ سليمان بن عبد الرحمان الصنيع، صححه محمد حامد الغني، مكتبة السنة المحدية، انقاعة، 1951، ص 155. ونُضرب هذا القول مثلاً لنسبي الذي يغرك ظاهره فإذا دنوت منه وبحثته لم تجد ما فيه يكافئ تعب السَّير إليه.

3 في كتاب المعرفة (ضمن أدب الكاتب) ذكر ابن قتيبة ثمانية وتلاثين باباً تدخل في كل من: تصحيح الشائع من الأخطاء، وتبويب الغامض من الاستعجال، والبحث في أصول الأسماء، ومعرفة ما في الأسماء والنجوم، وفي فضائل المجتمع والأفراد، وفي العيوب والألوان والاطعمة وأشربة والآلات والثياب والنبات والسمّ والصناعات والطيور والحيوانات والهوام والحشرات ونوازل الكلام

إن رفض ابن قتيبة للجدل مرجعه، في نظره، إلى فساد طويّة المتجادلين وسوء توضيفهم إياه، نتبين هذا في سائر مؤلفاته¹ الموسومة بطابع جدلي بالرغم من إنكاره الجدل. فهو يكتب رداً على الطاعنين في بلاغة القرآن والشاكين من الملحدّين في معانيه والمعترضين على كتاب الله بتحريف مواضع الكلام، والحكم عليه بالتناقض والاستحالة في اللفظ وفساد النظم والاختلاف، يفعلون ذلك ابتغاء الفتنة. لذلك نجده ينبّه ناشئة الكتاب ويحذرهم من التعلّق بالفلسفة والمنطق وعلوم الأوائل، مبيّناً ما فيها من مجافاة للعقيدة الإسلامية بهاجما الذين يسعون إلى فصل الناشئة من الكتاب عن لغة القرآن الكريم. وفي اعتقاده أن السبب في ما حلّ ببيئة العرب من آفات إنما مرجعه إلى التعلّق بالفلسفة -وهي فنّ الحوار والجدل والمنطق². ولعلّ خطورة الجدل والحجج عامّة آتية من جهة القدرة على تحويل الحقائق وتغيير صور طبائع الأشياء³.

المنحازة والتغارب في السّلف والمسي. وفيه أورد فصولاً كثيرة في الفروق اللغوية. وفي كتاب تقويم اليد أورد نورا من المعارف يحتاج إليها الكاتب، تدخل ضمن إجابة الخطأ وجتنب الأخطاء، من قبيل أخطاء الرسم، الألف وحالات الحذف والإثبات، وحذف الواو والهمز والثنية وحالات الاعتلال، والتبعية وجمعه. وما يتصرف وما لا يتصرف. وما يكون المذكور وما يكون المذکور، والمندود والمقصود. وفي كتاب تقويم اللسان بحث ابن قتيبة في الحروف التي تتغارب ألفاظها وتختلف معانيها، وفي اختلاف الأبنية، وصحح أخطاء شائعة في الاستعمال. أما هو خفيف والعامّة تشدد، متحرّك تسكّن، صحيح تصحّف، سليم تحرّف، مننوح نكسره. مكسور تفنح، مفرد تثنيه أو مثني بجمعه. ثم بحث في كتاب الأبنية في أبنية الأفعال ومعانيها، وفي أبنية الأسماء ومعانيها.

1 ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 17. أدب الكاتب ص 3. تأويل مختلف الحديث، ص 8.

2 شوقي عفيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ص 64.

3 يوجز الجاحظ هذه القدرة الخارقة في شاهد مالك بن دينار علّق به على الحجج بن يوسف قائلا: "ما رأيت أحداً بين من الحجج، إن كان يرفي النبر فيذكر إحسانه إلى أهل العراق، وصنحه عنهم وإساءتهم إليه، حتى أقول في نفسي: بئني لأحسبه صدقاً وبئني لأظنهم ضالين". الجاحظ، البيان والنبين، ج 2، ص 268.

وفي مقدّمة كتابه، تأويل مختلف الحديث،¹ ابن قتيبة يدافع عن أهل الحديث من ثلب أهل الكلام منزهاً إياهم ممّا وصفوا به ونُسب إليهم:

”إنك كتبت إليّ تعلمني ما وقعتُ عليه من ثلب أهل الكلام أهل الحديث وابتغائهم واسهابهم في الكتب بذمّهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض حتى وقع الاختلاف وكثرت التحل وتقطعت العصم وتعدّى المسلمون وأكفر بعضهم بعضاً“²

ههنا تثار مسألة الائتمان على الحقيقة؛ فقد لاحظ ابن قتيبة قدرة الجاحظ على الجدل والاحتجاج والتأليف في الشيء الواحد ونقيضه، ومهارته في إحقاق الباطل وإبطال الحق، وقد وصفه بكونه

”آخر المتكلمين ومعايير على المتقدمين، وأحسنهم للحجة استقارة وأشدّهم تلصفاً لتعظيم الصغير حتى يعظم وتصغير العظيم حتى يصغر“³

ولكن بلوغ أعلى رتب البلاغة - أن يحتجّ للشيء المذموم فيخبره في صورة المحمود والمحمود فيعرضه في صورة المذموم - يوقع الشك والريب في النفوس، فلكلّ خطاب مضدّ، ولكلّ داعٍ معترض، وهو أمر لا يجعله - في نظره - مؤتمناً على الحقيقة لأنّ

”من أيقن أنّه مسؤون عباً ألف وعمّا كتب، لم يعمل الشيء وضده ولم يستغفر مجهوده في تثبيت الباطل عنده“⁴.

1 ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، صححه وضبطه محمد زهري النجدي، دار الجيل، بيروت، 1991 توجد إشارات عديدة إلى كون تفسير عريب القرآن من كتاب تأويل مشكل لقرآن، وإنما أفرم العريب بكتاب لئلا يعمى كتاب المشكل. يخبرنا ابن قتيبة بأن كتابه منسبط من كتب المفسرين وأصحاب اللغة النحويين، وأنه لم يخرج فيه عن مذاهبهم ومعانيهم. وقد افترضه كتابه بذكر أحد، الله الحسنى ثم ابتدا في تفسير غريب القرآن دون تأويل مشكله فقد أفرد بكتاب جمع كاف.

2 المرجع نفسه، ص 8.

3 المرجع نفسه، ص 59.

4 المرجع نفسه، ص 59.

من هذه الجهة طعن ابن قتيبة على الجاحظ منهجه في التأليف: وتركزت مواضع انطعن على عمل الشيء، ونقيضه والاحتجاج له وعليه

”ويحتج لفضل السودان على البيضان. وتجده يحتج مرة للعثمانية على لرافضة ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنة، ومرة يفضل علياً رضي الله عنه ومرة يؤخره“¹

وعلى عدم مراعاة السياق بجمعه بين أقوال الرسول ﷺ وضرائف الحمقى والمغفلين.

”ويقول: قال رسول الله ﷺ ويتبعه قال الجمان، وقال إسماعيل بن عروان: كذا وكذا من الفواحيش. ويجل رسول الله ﷺ على أن يذكر في كتاب ذكره فيه فكيف في ورقة أو بعد سطر وسطرين؟“²

واعتماد طريقة في التعبير قائمة على المزاوجة بين الجد والهزل

”وتجده يقصد في كتابه للمضاحيك والعبث يريد بذلك استمالة الأحداث وشرباب الشبيبة“³.

ولم يخف ابن قتيبة تجوّر الجاحظ في الحجّة وسعيه إلى تشكيك الضعفة من المسلمين، لاحظ ذلك عندما نظر في الأطروحة الواحدة مثبتة ومنفية. فبدت له حجج النصاري على المسلمين أقوى وأكثر من حجج المسلمين على النصاري. ومن شأن هذه الطريقة في الجدل وعرض الحجج أن تنبه الغافل وتحفر في الذهن بؤرة تستقضب حجج الخصوم وتُصفيها، ولكن العملية غير مأمونة العواقب: بل هي قادرة على تقويض انصراح المشيدة وكثيراً ما يعصف الشك بذوي امهج السخيفة وبالضعفة من المسلمين، وهم يخرجون من طور الإيمان والتسليم إلى اباحت العقل والجدل دون وهرة الرّاد ونضج الآلات⁴.

1 ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 59.

2 المرجع نفسه. والنصفحة نفسها.

3 المرجع نفسه. والنصفحة نفسها.

4 المرجع نفسه. والنصفحة نفسها.

وللجدل - في نظر ابن قتيبة - أخلاق وآداب لا تسمح للمجادل بالسخرية والاستهزاء وتحريف الأقوال، وهو ما جعله ينتقد طريقة الجاحظ في تناوله القضايا وعرضه الأحاديث ولأخباره. يقول ابن قتيبة:

”ويستهزئ من الحديث استهزاء لا يخفى على أهل العلم كذكر كبد الحوت وقرن الشيطان وذكر الحجر الأسود وأنه كان أبيض فسوده لمشركون وقد كان يجب أن يُبيضه المسلمون حين أسلموا؛ ويذكر الصحيفة التي كان فيها المنزل في الرضاع؛ تحت سرير عائشة فأكلتها الشاة؛ وأشياء من أحاديث أهل الكتاب نادم الذئب وانغراب... وهو - مع هذا - من أكذب الأمة وأوضعهم لحديث وأنصرهم لباطل“¹.

ومرجع الشك في منافع هذا العلم والتشكيك فيه، وهو بمنزلة أقوى العوامل والحجج لمحاصرة الجدل وإتهام أصحابه بالكفر والتلفيق، هو الاختلاف الحاصل بين أصحابه. وهو اختلاف عبّر عنه ابن قتيبة تعبيراً جلياً بقوله عنهم:

”وجدتهم يفتنون الناس بما يأتون ويبصرون القذى في عيون الناس وعيوبهم تطرف على الأجذاع ويتهمون غيرهم في انشغل ولا يهتمون آراءهم في التأويل [..] ولو ردوا انشغل إلى أن العلم وضع لهم المنهج واتسع لهم المخرج ولكن ينعف من ذلك طنب الرئاسة وحب الأتباع واعتقاد الإخوان بالمقالات والناس أسراب خيرة يتبع بعضها بعضاً... وقد كان يجب مع ما يدعونه من معرفة القياس وإعداد آلات النظر أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحساب والمهندسون [...] فما بالهم أكثر الناس اختلافًا، لا يجتمع منهم اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين“².

وموقف ابن قتيبة مهم بالغ الدلالة بالرغم من نزوله في أجواء انصراف الذائر بين أهل الرأي وأهل الحديث، انشغول بتبشيع صورة الخصم وكشف تناقضه وممكن أهمية موقف ابن قتيبة في إثارة مسألة وظيفة الجدل - هل يقدر الجدل على تأسيس المعارف أم أن مطلق اقتداره على تفويضها وزعزعة الثابت منها؟ وإذا

1 ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 59.

2 المرجع نفسه، ص 14.

ما كان الأمر كذلك -أي على النحو الثاني- فهل يجري الجدل في جميع مجالات المعرفة ويشمل سائر المعتقدات والآراء؟

تتعدد كتب ابن قتيبة غير أن رؤيته لجدل واحدة: رفض واعتراض ومقارنة تهدف إلى تصحيح انسار. ففي كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة، تستوقفنا خطبة الكتّاب. فقد تناوّل فيها ابن قتيبة حال طالب العلم وموضوعات المناظرة وطرائق جرياتها وانهاية منها وأحوال المتناظرين على سبيل المقارنة بين طرائق انعقادها ماضياً وحاضراً. وفي هذا السياق يقول عن طالب العلم:

”كان فيما مضى يسمع ليعلم ويعلم ليعمل ويتفقه في دين الله لينتفع وينفع، فقد صار ضائب النعم الآن يسمع ليجمع ويجمع ليذكر ويحفظ ليغالب ويفخر“

أما المتناظرون فقد طرأت عليهم وعلى صناعتهم تحولات عديدة متمثلة في انتقالهم من معالجة جليل الموضوعات إلى مبتذلتها وحقيرتها، يقول:

”وكان المتناظرون في الفقه يتناظرون في الجليل من الواقع والمستعمل من الواضح وفيما ينوب الناس فينفع الله به النقائل والسماع فقد صار أكثر لتناظر فيما دقّ وخفي وفيما لا يقع وفيما قد تقرض من حكم الكتابة وحكم اللعان ورجم المنحصن وصار الغرض فيه إخراج لطيفة وغوصاً على غريبة ورداً على متقدم فهذا يردّ على أبي حنيفة وهذا يردّ على مالك وآخر يردّ على الشافعي بزخرف من القول ولطيف من التحيل كأنه لا يعلم أنه إذا ردّ على الأول صواباً عند الله بتمويهه فقد تقلّد المآثم عن العميين به دهر الدهرين. وهذا يطعن بالزني على ماض من السنف وهو يرى وبلا ابتداء في دين الله على آخر وهو يبتدع وكان المتناظرون فيما مضى يتناظرون في معادنة الصبر بالشكر وفي تفضيل أحدهما على الآخر وفي النوساوس والخطرات ومجاهدة النفس وقمع الهوى فقد صار المتناظرون يتناظرون في الاستصاعة والتثؤل والطفرة والجزء والعرض والجهر فهم دانيون يخطبون في العشواءات قد تشعبت بهم الطرق وقادهم لهوى بزمام الردى“.

وفي هذا السياق ينزل كتابه مضمّن إنباد موقفه من الجدل والمتجادلين. وفي مقدّمته يقول

”وكان آخر ما وقع من الاختلاف أمراً خصّ بأصحاب الحديث الذين لم يزالوا بالسنة ظاهرين وبالاتباع قاهرين يداجون بكل بند ولا يداجون ويستتر منهم

بأنحل ولا يستترون ويصدعون بحقهم الناس ولا يستغشون لا يرتفع به تعلم إلا من رفعوا ولا يتصع فيه إلا من وضعوا . . .”

ويخلص الناظر في خطبة الكتاب إلى أن لابن قتيبة موقفاً ما فتى يتردد في ما ألف وُساه دَمَ كثرة التنازع والبعض والتجاج وانغوى والمعارضة¹ وتحفظه من الجدل والتناظر لكثرة مساوئها وقلة منافعها.

ولم يكن موقف ابن قتيبة من الجدل خاصة والمنطق عامة حالة شاذة لا نظير لها في الحضارة العربية الإسلامية، بل كان امتداداً لحركة عامة مناهضة للمنطق ما فتت تعظم وتبسط نفوذها وتحاصر من خانغها. ذلك أن هذا العلم

”لقي معارضة شديدة في ظل هذا المجال المتميز لعلها تكون أشد معارضة نقيها فيه علم منقول، كما أن المشتغلين به تعرضوا للمضايقة واتخذت هذه المضايقة أشكالاً متفاوتة في الحدة ومتباينة في الأسلوب، فقد اعتُبر المنطق فضولاً من أقول أو خروجاً عن السليقة أو مرتعاً للشتاغات أو مثنة للشبهات، بل رجماً بالغيب وخوضاً في لجج الباطل، ووقع تكريهه، بل تحريمه ومصادرته، كد ‘بئلي أصحابه بالتجريح أو الاتهام أو الإيقاع، بل بالمتابعة والمعقبة”²

والشواهد على ذلك كثيرة أوسع من أن تحصى.

لقد وعى ابن قتيبة خطر الجدل في بيئة عربية إسلامية هبت عليها رياح الثقافات الوافدة وبدأت تتغلغل في علومها ومناهجها وتسيطر على حلقات علمائها. إلا أنه. في رفضه الوافد من المعارف والعلوم لم يعتبر الغرض الذي من أجله استدعى المعتزلة تراث الأوائل عندما أدركوا أن أفضل طريقة لمحاربة الخصوم تكون بسلاحهم بدل علوم القرآن والحديث فأقاموا المناظرات دفاعاً عن الكيان الإسلامي وتحصيناً للنص القرآني فكانوا فرسان الجدل والبيان في مواجهة العقائد الفاسدة، وغربلة تراث الشعوب، وبواجهة الشعوبية³.

1 ابن قتيبة. الاختلاف في اللفظ والورد على الجهمية والمشبّهة. تحقيق الإمام محمد بن زاهد

الكوثري، نشر مكتبة الأزهرية للتراث، ط 1، 2001. ص 7.

2 عه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث. ص 314.

3 عباس أرحينة، الأثر الأرسطي. ص 256.

ثم إن المتكلم والسامع شريكان في فهم المعنى مسؤولان عن تبعات الكلام: ولولا أن لخطاب المضلل ذا الشبه والمخادعات وجد عقلاً ضعيفاً لما نفذ إليه وأثر فيه: وهو ما أشار إليه الجاحظ بقوله:

”ولولا كثرة ضعفائنا مع كثرة الدخلاء فينا الذين نضقوا بالسنتنا واستعانوا بمقولنا على أغبيائنا وأغمارنا لما تكلفنا كشف انشأهم وإظهار البارز والاحتجاج الواضح“¹.

فما كل مجادل في آيات الله بخافر ولا كل من بحث في أساليب المغالطة يريد العدول عن الحق إلى الباطل وعن جادة الصدق إلى الكذب.

ما نخلص إليه في خاتمة هذا البحث هو أن موقف ابن قتيبة من انجدل واننطق عموماً لم يكن موقف الرّفضر والأزدرء المطلقين إذ هو لم ينكر. في بعض انناسبات، فضل تلك العلوم في المجالات العملية وتأثيرها في تقويم العقول وتأديب المتعلمين، وإنما كان موقف المنتقد اللاذع من فتن بتلك العلوم وأعمل العلوم العربية والدينية.

كان موقف ابن قتيبة موقف المنتقد انتقاداً لاذعاً من فتن بتلك العلوم وأعمل العلوم العربية والدينية. ومرجع الانتقاد والرفض إلى ثلاثة أسباب متكاملة: أولها التناقض الحاصل بين ما يدّعيه أصحاب المنطق والجدل وما ينتهون إليه، وثانيها خطر نشر انجدل في مجال العقائد والأديان، وثالثها تأثير انتمائه العقدي والمذهبي في ترجيح كفة المنقول على المعقول.

يكشف أول الأسباب عن حيرة ابن قتيبة وعدم ثقته بالمنطق. فقد لاحظ اختلاف المتكلمين فيما بينهم

”وقد كان الأولى ألا يختلفوا، فمعملهم القياس والعقل لا النقل، وقوانين اننطق واحدة؛ فما بالهم أكثر الناس اختلافاً، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين؟ فأبو الهذيل العلاف يخالف النظام، والتجار يخالفهما، وهشام بن عبد الحكم يخالفهم: ولو اختلفوا في الفروع لكان الأمر. ولكنهم يختلفون في الأصول التي تتصل بالتوحيد وصفات الله

1 الجاحظ. الرسائل، ص 225-227: رسالة حجج النبوة.

وقدرته¹.

ويبرز السبب الثاني خطر استخدام الجدل في مجال العقيدة بتغذية الشكوك وزعزعة انصافينة واليقين. والأمر أنكى وأنكر متى اعتبرنا ما يضيفه هؤلاء المتجادلون إلى الذين من باضيل وتحريضهم ما أحلّ وتحليلهم أحياناً ما حرم، وجملة من المواقف تُدرجهم - في نظره - في مصاف الكفرة المارقين.

ويتمثل ثالث الأسباب في انتصاب ابن قتيبة ناطقاً بلسان أهل الحديث ... وهم قوم يبغضون أهل الرأي والقياس - مدافعاً عن عقيدتهم ناصراً حجّتهم داحضاً حجة خصومهم. وكان العداء بينهما مستحكماً، وكانت المعركة بينهما جولة بهجولة وحالا بحال.

لقد انتب العرب - فلاسفة وأدباء ونقاد وفقهاء ومتكلمين - إلى خطر نشر الجدل في مجال العقائد. وتردّت في مؤلفاتهم أحكام مدعومة وعبارات مشهورة: يُنسب إلى الرسول ﷺ حديث يقول فيه لأصحابه إن الأمم قبلهم ما هلك إلا بهذا الجدل الذيني الذي فرّق كلمتهم وأضعف قوتهم² وفي الحديث «ما أوتيت الجدال قَوْمٌ إِلَّا ضَلُّوا» والمراد به الجدال على الباطل وطلب المغالبة به لا لإظهار الحق فإن ذلك محمود لقوله عز وجل: «وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» {النحل: 16: 125}.

واقترن الجدال، في مجاز واسع من الثقافة العربية الإسلامية، بالتنازع والخصام لا يراد به إظهار الحق: «مَا ضَرَبُوهُ نَكَ إِنْما جَدَلُوا بِلَهُ هَذِهِ قَوْمٌ خَصِمُونَ» {الزخرف 43: 58} كما اقترن أيضاً بالتمرد والعصيان في قصة الملائكة واعتراضها - وهي المسيحة بحمد الله والمقدسة إياه - على خلق «مَنْ يَفْسُدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» {البقرة 2: 30} واقترن بالكفر وسجانية الحق والتكذب عن

1 عبد الحميد سند الجندي، ابن قتيبة العالم الناقد الأديب، ص 218.

2 وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة. حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة، قطر، الخرج، 1985. ص 12.

3 ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، م 3، ص 1، 2000 من ص 97-99. مادة: (ج. د. ل.)

الصَّوَابُ ﴿ مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْزِرُكَ ثَقَلُيَهُمْ فِي الْبَلَاءِ ﴾ [...] وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيَذْهَبَ بِهِ الْحَقُّ { غافر 40 : 4-5 } .

ووصى بعض مفكري الإسلام الجدل بالنفس الإنسانية وطبيعة تركيبها وعناصرها المكونة لها، فمنها

”عدل يزين لها الإنصاف ويحبب إليها موافقة الحق [. .] ومنها جهل يطمس عليها النظر ويساري عندها بين السب فتبقى النفس في حيرة تزدرد وفي ريب تتلذذ ويهجم بها على أحد الطرق المجانية للحق المتكبة عن الصواب تهورا وإقداما أو جبنا أو إحجاما أو إنفا وسوء اختيار“¹.

وهذه النشواهد تؤكد أن من أهم أسباب رفض الجدل إجراءه في غير ما هيئ له في الأصل. فما كل موضوع يصلح للجدل، ذلك أن الجدل متى اخترق موضوع العقائد والأديان، عظمت أفته وبلواه وعمت صغار الناس وكبارهم. وأثار من الفتنة وزرع من الشقاق وأحدث من التفرقة ما ينكر فلم تُحمد عواقبه. نتبين هذا في القيم التي تسود مجلس المناظرين وتحكم مواقفهم وردود أفعالهم، فيس بين منازع مستهزئ. وحاسد متمصّب. وقائل مخادع، وعالم متحامل. ولعلنا في هذا السياق نفهم رفض التوحيد ملكة أو فنا كشفت مؤلفاته عن مهارة وإقتدار قل نظيرهما في خوض غمار هذا الفن. يقول التوحيدي:

”ولم يأت الجدل بخير فض، وقد قيل: من طلب الدين بالكلام الحمد [. .] وفي فورة الغيظ والغضب يصب التوحيد عليهم اللعنة والدعاء. جز الله عروقهم واستأصل شأفتهم وأراح العباد والبلاد منهم فقد عظمت الهوى بهم وعظمت أفتهم على صغر الناس وكبارهم ودب دأؤهم وأرجوا ألا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متفعضة وساكنة متجعجعا (أي يضرب الأرض من وجع)“².

وما نعتهم عليهم إلا لتشويهم بهاء الدين وبهايته وعدوبة مصدره ومورده وإغراقهم في الاحتجاج والاعتراض وإتارة لشبه ودرّ التهافت حتى إذا ما سمعه الغمر والحدث الغرّ سرى في نفسه شيء من الشك ولم يأمن الإنكار، واشتبهت

1 ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق محمود عثمان، القاهرة، دار الحديث، 1998.

2 التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 1، ص 142.

عنه الأدلة: فإذا نار الشك والإلحاد تعصف ببرد الإيمان وسلامة القلوب¹.

ويقول التوحيدي في معرض نقده لإخون الصفاء: "وإنما دخلت هذه الآفة من قوم دهريين ملحدين ركبوا مطية الجدل والجهل". ويرى وجوب الفصل بين الذين والفلسفة لاختلاف منابعمها وطبيعتيها وروحهما واختلاف الأسس التي يقوم عليها كل منهما².

وكثيرا ما كان لرفض سائرا وكان الهزل عين الجد:

"قال رجل متكئ: ما الذي على صانع العالم؟ قال شعرة أنك فإنها تحلقها فتنبت فتعلم أن لها منبتا. فقال الرجل: إذا كان هذا دليلا على إثبات الصانع فإن بضر أمتك يدك على نفي الصانع لأنه إذا قضته لم ينبت. فانقطع المتكلم"³.

2.3. بين العبارة والخطاب (أو مسلك البلاغيين ومسلك المتكلمين)

في القرن الذي كتب فيه البرهان في وجوه البيان لابن وهب الكاتب، وابتداء من أواخر القرن الرابع، ظهرت مؤلفات مهمة في البلاغة والنقد الأدبي بحثت في خصائص المنظوم وفي ضروب المنثور وبحثت في العملية الأدبية ومصادرها ومؤثراتها. وسعت إلى استخلاص ضوابط الأجناس والأنواع ووضع قواعد لمختلف الفنون من هذه المصنفات، كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري وسنظر في هذا المصنف النقدي من جهة اهتمامه بغز الجدول سبيلا إلى استجلاء منزلة هذا الفن فيه ووصل هذه الرؤية بضروبها في التراث النقدي الأدبي والبلاغي عند العرب.

في كتاب الصناعتين الكتابية والشعر لأبي هلال العسكري مقدمة مثيرة باعثة على السؤا، مدارها على منزلة علم البلاغة بين العلوه. إذ هو

"من أرفع العلوم قدرا وأعظمها شأنًا. وهو، أحق العلوم بالتعلم وأولها

1 انتوحيدي، انبعاث والدخاثر، ج 3، ص 475 "ومما زاد هذا الذي بهي انظر مهيب الخبير عبد المورد محمود اصدر حتى تكلم هؤلاء العوم فاثاروا لتبه وأقامو الحجج وطرحو في العلوب لسبيلة انثار وحبلوا الألسنة على الإنكار".

2 توحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 20.

3 انتوحيدي، مثالب الوزيرين، ص 156.

بالتحفظ بعد المعرفة بانه جل ثناؤه¹.

وما سمو مرتبته - في نظر العسكري - إلا ما ينهض به من جليل الوظائف؛ إذ يوظف لنصرة الحق ودحض الباطل ومعرفة الصواب وإزالة الشبهات وتمييز الحق من المحال والصحيح من المسقيم.

ههنا يوجه العسكري علم البلاغة وجهة دينية يجعله موظفاً لإدراك إعجاز القرآن. وبيان ذلك أن الإعجاز، في نظره، آت من «جهة ما خصه الله به من حسن التأليف، وبراعة التركيب. وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف، ويورد العسكري. في هذا السياق. جملة من المصطلحات النقدية التي بها يوصف الكلام من قبيل الحلاوة والرونق والطلاوة والسهولة والجزالة والعذوبة والسلاسة والتضاعف وصفاء الألفاظ ليصير الغاية الدينية بغاية تعليمية متمثلة في إكساب الكاتب والشاعر فطرة على ميز جيد الكلام من رديئه وحسنه من قبيحه.

ولعلّ همّ ما يستوقفنا في هذه المقدمة مما نه صلة بالبحث الذي نحن إليه بسبيل؛ هو اشتراطه الأكيد لإتقان هذا العلم «علم البلاغة» وذلك بمعرفته والتّمرس به والدّربة عليه خاصّة لدى الفقيه والخاضع في علم الكلام حتّى "تحسن مناظرته، وسعّم لونه في المجادلة، وتشتدّ شكيمنه في الحجاج".

إن حضور مصطلحات من قبيل المناظرة والمجادلة ولحجاج في مقدّمة تروحي بانحسار البلاغة في العبارة هو أمر مثير لا من جهة ترادفها وتقارب مدلولاتها وإنما من جهة العلاقة بينها وبين مادّة البلاغية والنقدية الواردة في كتاب الصّناعتين. ذلك أن المحاجّ أو المجادل لا ينبغي أن يبنّى على المراتب في صناعته حتّى يكون غليماً بوجوه تصريف القول؛ ملقاً بمضائق أدائه. قادراً على انتقاء الأساليب المناسبة لإدراك مقصده.

وللبلاغة. في نظر العسكري مدلول لغويّ في معنى بلوغ الغاية وإنهاء المعنى إلى قلب السّامع لينهمه² ومدلول دينيّ مشتقّ من البلاغ والتّبليغ، متمكّن في كونه

¹ العسكري. كتاب الصّنعتين، المقدّمة.

² يعون العسكري: "فنون: البلاغة كلّ ما يتبع به المعنى قلب السامع فتمكّنه في نفس كتّمّنه في تنسك مع صورة معبّرة زمرغ حسن".

اندنيا بلاغاً لأنها تؤذيك إلى الآخرة، وتبليغاً كما في قوله: «هذا بلاغٌ للناس» {إبراهيم 14: 52}.

وعلى هذا الأساس تبرز وظيفة البلاغة في نشر الأفكار والدفاع عن العقائد والآراء. فيكون الجدول بمنزلة الآلة وتكون الظواهر البلاغية بمنزلة المادة أو الأدوات المتاحة للمجادل ينتقي منها ما يراه كفيلاً بتحقيق مقصده. ولعلنا في هذا السياق نفهم دعوة العسكري المتكلم إلى أن يعدل عن التصريح بالشئ إلى الكناية عنه، وعن الحقيقة إلى المجاز. وعن الإرسال إلى التسجيع... يرجع الأمر في نظر العسكري إلى القوة الإقناعية التأثيرية للكناية والمجاز والتجارب الصوتية وصوغ القول في نغم جميل. والقول - متى صيغ هذه الصياغة وخرج على هذه الهيئة - كان في نظره، أنهض بالمقاصد وأقدر على الإقناع والتأثير.

ويتأكد هذا الاختيار المنهجي في باب «البيان عن حسن النظم وجودة الرصف والسبك وخلاف ذلك» بقوله:

«أجناس الكلام المنظوم ثلاثة: الرسائل والخطب والشعر؛ وجميعها تحتاج إلى حسن التأليف وجودة التركيب»

عاقداً علاقة شبه بين تأليف الكلام ورصف خرزات العقد؛ مستثمراً ما في هذا التشبيه من طاقة بلاغية وإبلاغية. نتيبن هذا في قوله:

«وحسن التأليف يزيد المعنى وضوحاً وشرحاً، ومع سوء التأليف ورداءة الرصف والتركيب شعبة من التعمية، فإذا كان المعنى سبيلاً، ورصف الكلام رديماً لم يوجد له قبول، ولم تظهر عليه طلاوة. وإذا كان المعنى وسطاً، ورصف الكلام جيداً كان أحسن موقعاً، وأطيب مستمعاً، فهو بمنزلة العقد إذا جعل كل خرزة منه إلى ما يليق بها كن رانعا في المرأى وإن لم يكن مرتفعاً جليلاً، وإن اختل نظمه فضمت الحبة منه إلى ما لا يليق بها اقتحمته العين وإن كان فائقاً ثميناً».

وكذلك في الشاهد الذي نقله عن العتابي، وفيه عرض العسكري تصوّره النقدي معوّلاً على التمثيل:

«الألفاظ أجساد، والمعاني أرواح، وإنما تراها بعيون القلوب، فإذا قدّمت منها مؤخرًا، أو أخرت منها مقدّمًا أفسدت الصورة وغيّرت المعنى. كما لو حوّل رأس إلى موضع يد، أو يد إلى موضع رجل، لتحولت الخليفة، وتغيّرت الجنة».

ولكن التّحليل لا يخلو من مغالطة وتعسف على العقل والخيال لكونه ينقُ الرّأي المختلف فيه والمعترض عليه.

وعلى نحو تأييديّ يمكن القول إنّ العسكريّ: بهذه المقدّمة المتوقّدة المرحية بمسلك في النقد مغرّ، كان بإمكانه أن يوجّه البلاغة وجهة حجاجيّة بوصولة بالإقناع والتأثير، قائمة على تحويل صور الأشياء ومقاديرها في العيون والتّفوس والأنحان بطريقة توجّزها قولته المتسّهرة:

”أعنى رتب البلاغة أن يُحتجّ لشيء انذوم حتّى يخرج في معرض الحمود وللحمود حتّى يصيره في سورة المذموم“¹

إلا أنّ العسكري سرعان ما يعدل عن أفق الانتظار ليوجّه دراسة البلاغة وجهة منحسرة يُنتقل فيها من دراسة البصر بالحجّة والمعرفة بمواقع الفرصة إلى دراسة الكناية بوصفها ”طريقاً وعراً أحصر نفعاً من الإفصاح“² ودراسة التّورية والإشارة وضروب الاحتياك والتّحليل في تحسين ما ليس بحسن وتصحيح ما ليس بصحيح. وهو ما يتبيّن الناظر في متن مصنّفه التّقديّ الموزّع إلى عشرات الأبواب والفصول التي تحصر البلاغة لديه في جملة من الظواهر البيانيّة والبدعيّة دون التزام بالبحث في بلاغة الكتابة وبلاغة الشّعريّ، ذلك المشروع الذي وعد به في عنوان الكتاب «كتاب الصّناعتين» ونكّه خالف أفق الانتظار، لانهقاد البحث على بلاغة عامة يشترك فيها المنظوم والمنثور.

3.3. بين الأقاويل التّخييليّة والأقاويل الإقناعيّة

قد يكون من التّعسف الحديث عن الجدل في منهج البلاغة وسراج الأدباء³. هذا المؤلّف الذي قصد به صاحبه دراسة الشعر والخطابة. ذلك أنّ حازم القرطاجنيّ لم يفرد صاحب منهج البلاغة للحديث عن الجدل قسماً خاصّاً لا وله يخصّه بمعنًى أو تنوير: ولكنّ ما ورد في المنهاج من مصطلحات ومفاهيم وما تضمنه

¹ العسكري. كتاب الصّناعين، ص 53.

² المرجع نفسه. ص 15

³ حازم القرطاجنيّ (684 هـ). منهج البلاغة وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي. 1986.

من تحليل بعض الأفكار وإبداء الملاحظات من شأنه أن يجعل النظر فيه من زاوية الجدل مبحثاً مشروعاً لا سيما أن العصر الذي جاء فيه مثل مرحلة نضج في المعارف والعلوم وسعي إلى إعادة النظر في الرافد لتمثله بعمق وفهمه بدقة وتطويره للفكر العربي الإسلامي، دون اكتفاء بمجرد إظهار أثر تلك الثقافات في ما يؤلف من مصنفات. وهي مرحلة متقدمة في الفكر والبحث، أفرزت جهازاً اصطلاحياً جديداً وضبطاً مفهوماً لمصطلحات كثيراً ما أعوزتها الدقة واعتراها الغموض. مما يفتح أفق انتظار وتأميل.

ومن مبررات النظر في المنهاج من زاوية الجدل نواتر عدد من المصطلحات الخطابية والشعرية والسفسطائية واقع في الدائرة التي يقع فيها الجدل بون أن تكون معالم هذه العلوم واضحة تمام الوضوح أو تكون الحدود بينها في غاية الدقة والتبيان.

والقرطاجني- في ضوء ما أفاده من التراث اليوناني ترجمة وشروحا¹ قد نظر في الخطابة والشعر لدى العرب نظرة أثبتت سعة اطلاعه على الثقافة اليونانية من جهة، وقدرة التراث اليوناني على التغلغل في الفكر العربي أيما يكن مجال المعرفة وتعلم من جهة ثانية. وأثارت، في الآن نفسه، قدراً كبيراً من العجب والاستنكار وراح بعضهم قد وقع في "مزالق خطير حين جرّ المتصور الإنشائي الإغريقي إلى مجال البلاغة العربية"² ولم يرهقه على ما لا يثبت بالممارسة والاختبار. أعني تعدد انطباق النظرية الشعرية اليونانية على التراث العربي

1 ننحضر هنا رد المحقق محمد الحبيب بن الخوجة على من انكر أثر المفكرين العرب بالتراث اليوناني "إنه من الصعب جداً التوصل إلى تقدير تأثيرات أرسطو على نقد الشعر عند العرب وهذا غرض قد أحاطت به تكوك كثيرة وتباينت فيه الآراء كما يظهر ذلك بوضوح من كتابي إبراهيم سلامة وأحمد الطرابسي فإذا كان أولهم يعلم بوجود التأثيرات الهيلينية على نقد الشعر لدى العرب. فإن الثاني ينكر ذلك إطلاقاً. واليوم يمكن أن نضع حداً للشك والغرض السابق بالوقوف على كتاب حازم القرطاجني الذي ينشئ في باب نقد الشعر من جبهات كثيرة أهمية بالغة ويسور بغاية الوضوح، كما سنبينه، التأثيرات اليونانية في سذعة النقد عند العرب". حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 31-32 (مقدمة المحقق).

2 محمد لطفي اليوسفي، الشعر والشعرية، الفلاسفة والمفكرون العرب. ما أنجزوه وما هفوا إليه. الدار العربية للكتاب، 1992.

لاختلافهما أصلاً¹.

تركز اهتمام القرطاجني. في منهاج البلغاء. على جنسي الشعر والخطابة. وفي ثانياً البحث في ما يجمعهما والفروق القائمة بينهما وفي المحاكاة والتخييل وقوانين الشعرية² وردت ملاحظات وإشارات لها بالجدل وطرائق الإقناع والتأثير معاً قد نسب. يمكن رصدها في مواضع عديدة من كتابه:

- انطلاق القرطاجني من فكرة أن كل كلام يحتمل الصدق والكذب ويرد على جهة القص والإخبار أو الإحنجاج والاستدلال (بالرغم من تداخل انجهتين) وأن الصناعة الخطابية تعتمد في أقاويلها على تقوية الظن لا على إيقاع اليقين، بينما تعتمد الصناعة الشعرية على التخييل لإقامة صور الأشياء في الذهن بحسن المحاكاة.

- اعتباره أن التخييل لا ينافي اليقين كما نافاه الظن. وأن الأقاويل الخطبية وجب أن تكون غير صادقة ما لم يعدل بها عن الإقناع إلى التصديق، لأن ما يتقوم به وهو الظن مناف لليقين³.

- إبرازه طرائق تصوير القول الكاذب قولاً مقنعاً موهماً أنه حق. ويتم ذلك بطريقتين، أولاهما ترجع إلى الأقوال ويسمىها التموهيات، وتكون بطي محلاً للكذب من القياس عن السامع، أو باغتراره إياه ببناء القياس على مقدمات توهم أنها صادقة لاشتباهاً بما يكون صدقاً. أو بترتيبه على وضع يوهم أنه صحيح لاشتباهاً بالصحيح أو بوجود الأمرين معاً في القياس. أما الطريقة الثانية - ويسمىها الاستدراجات - فتكون «بتهيو أنكم بهينة من يقبل قوله،

1 الرأي لإحسان عباس، فن الشعر، دار الثقافة، بيروت، 1979 أورده أحمد أجوة في شعريات. ص 158) وانوقف نفسه أشار إليه مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب: الجاهلية والعصور الإسلامية، دار النهضة، بيروت، ط أولى 1981، ص 105 عندما رأى في فترة التقسيم والتفرع عملية حسابية منطقية وعملاً يبعد بصحبه عن روح «شعر العربي» بل عن علم الشعر المطلق. بل إن هذا المنهج - في نظره - يمكن أن يتأني لأي منطق متحمل (نقلاً عن أجوة، ص 154).

2 بحث أحمد أجوة في هذا الموضوع، ينظر: بحوث في الشعريات، كلية الآداب، سفاقس، 2004. الباب الثاني: شعرية التخييل في منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 124-230.

3 حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 62.

أو باستمالاته لمخاطب واستلطافه له بتزكيتة وتقريطه، أو بطبائنه إياه لنفسه وإحراجه على خصمه حتى يصير بذلك كلامه مقبولا عند الحكم، وكلامه الخصم غير مقبول¹.

- بنوّه قاعدة الحسن في الكلام على ما يحدثه في النفس من بسط وانسراح آتيين من جهة تنوع المذاهب والطرق، لأنّ الكلام إذا أُجري على وتيرة واحدة وبالأسلوب نفسه أوزت الملل وبعث على الضجر والسأم ومحا بعضه بعضا فلا تبصره الأذان ولا تدركه الأذهان،

فـ"إنما يحسن الكلام بالمراوحة بين بعض فنونه وبعض الألفان في مذاهبه وطرقه، فيزداد حبّ النفس لما يرد عليها من ذلك إذا كانت زيارته غبا"².

لذلك يكون انجمع بين التخييل والإقناع في الكلام مؤنسا للنفس يقيها الانقباض من توالي المعاني بالطريقة نفسها. وجمع بمقدار لا يلني خصوصية الجنس ذلك أن

"صناعة الشعر تستعمل يسيرا من الأقوال الخطابية كما أن الخطابة تستعمل يسيرا من الأقوال الشعرية لتعضد المحاكاة في هذه بالإقناع والإقناع في تلك بالمحاكاة".

بهذه المزاجية يحسن الكلام. وقد وجد القرطاجني في شعر المتنبي أفضل مذهب لا لجودة الصياغة فحسب وإنما لموقع البيت الإقناعي من الأبيات الخيلة إذ قد يكون استهلالا وتصديرا، أو فصلا ووصلا وتخلصا بين الأقسام، أو خاتمة وإنهاء³.

ويستمدّ هذا التحليل إقناعه من طبيعة النفس وما يرد عليها وردود فعلها، والأمر عامّ ومشترك تتلاقى فيه النفوس لذلك يدعو الشاعر والمتكلم إلى ألا يتعاضد به الأسلوب الواحد فيورث النفوس انقباضا ووحشة. ومتى تصرف الشاعر في

1 حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 63.

2 المرجع نفسه، ص 63.

3 المرجع نفسه، ص 293.

المعاني فأردف القول التخيلي في الطريقة الشعرية بالإقناعي، والإقناعي في الخطابة بالشعري. حسن موقع الأساليب من النفوس وارتاحت لحبها الانتقال بين فنون الكلام وتجدد نشاطها بتجدد مذاهب التعبير، فكل منتقل إليه أشبه إلى النفس من المنتقل عنه¹.

إن التصور الذي أرساه القرطاجني في المنهاج يقدم جواباً ضمنيّاً على منزلة الجدل وعلاقته بهذين الجنسيتين. يمكن تبين ذلك انطلاقاً من بحثه في وجوه الاختلاف والاختلاف بين الشعر والخطابة: فهما يشتركان في مادة المعاني وفي غايتيهما إلى حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التخلي عن فعله واعتقاده والنفوس، في نظره، مدفوعة في حركتها وسكونها، وفي طلبها ورفضها، واعتقادها وتخليها عن الاعتقاد بما يُخيّل لها أو يقع في ظنّها. وعلى هذا الأساس لا يكون الخير خيراً ولا الشرّ شراً إلا بطرائق التصوير والتعبير. وبهذه الطرائق تتغير صور الأشياء ومقاديرها وتتفاوت مراتبها. فكل الفن في صوغ الكلام وإحكام آلاته².

ومن هذه الجهة: جهة طرائق التعبير. يكون تمايز الجنسيتين: في الشعر تتحرك النفس للنفس والطلب والاعتقاد بصورة التخييل، وفي الخطابة يكون بصورة الإقناع. ولكن متى يجدي التخييل أو الإقناع؟

لهذا السؤال صلة بوسائل الإدراك وطبائع الناس في إقبالهم على الشيء أو انصرافهم عنه. في هذا السياق يرى القرطاجني أن من الأمور أموراً يشترك في معرفتها وإدراكها خواص الناس وعوامهم، وأموراً هي حكر على الخاصة دون العامة. فعلام يكون التعميل؟

ههنا يفصل القرطاجني بين الحاصل بالذهن والحاصل بالحواس، ويعمل على ما في طبائع الناس وعاداتهم من ميل أو نفور وما فطرت عليه النفوس من محبة أو كره، واستلذاً أو تألم. فالفرق بين الطريقتين هو فرق بين لخاص والمشارك: والمجرد والمحسوس. والعقل والطبيعة، والغامض والواضح. وإذا جاز لنا أن نضيف ثنائية أخرى نقول إن الفرق بينهما هو فرق ما بين الجدل من جهة

1 حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأنبياء، ص 358.

2 المرجع نفسه، ص 19.

وانخطابة من جهة ثانية. على الطبيعة والحس مدار الشعر والخطابة، وعلى العقل والأفكار مدار الجدل. والحديث عن الخاصة لا يعني الانفصال عن العامة، فهي معدودة في الأصل منها وإن انفصلت في مراتب الإدراك عنها تكون المحسّ مشتركاً، وفي تحصيل المعارف تتفاوت منازل العقول. وعلى هذا الأساس يرى القرطاجني وجوب

“أن تكون أعرق المعاني في الصناعة الشعرية ما شذّدت علقته بأغراض الإنسان وكانت دواعي آرائه متوفرة عنه: وكانت نفوس العامة والخاصة قد اشتركت في الفطرة على الميل إليها أو النفور عنها أو من حصول ذلك إليها بالاعتقاد”¹

هكذا يبرز الجدل. في ما حللنا من نماذج، اعتراضاً على نهج في تقبّل المعارف والعلوم وكبحاً لجماح العقل في حضارة تؤثر الحديث وتؤمن بالنقول. وانتصاراً للذائقة العربية القائمة على جودة العبارة وحسن البيان، واستدعاء للعطف والأخيلة والأهواء في العملية التخاطبية. فمرجع هذا الاعتراض إلى تعويل الجدل على العقل، والعقل مركبه صعب وناهجه قليل، وتجرّده من العواطف والأهواء. ولكلام العرب بانشر وانخطابة أسباب وأنساب، وإيثاره طريقة التفكير وقوة الحجة والبرهان على جميل القول ورائع التعبير، والمحال أن بلاغة العرب قائمة أساساً على جودة العبارة وسحر البيان.

4.3. بين المغالطات القياسية والمغالطات الخطابية

في كتاب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير² فصل وجيز

1 حزم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 20.

2 ابن الأثير (637 هـ) كتابه المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة المصرية، صيدا، بيروت، 1990. نزل ابن الأثير (637 هـ) كتابه المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر في إطار علم نبيذ بوسفه يقوم في تأليف النظم والنثر مقام أصول الفقه للأحكام وأدنة الأحكام، وجعل مداره “على حاكم الذوق السليم، الذي هو أنفع من ذوق التعليم”. وقد انتنق في ضبط مقاييسه النقدية “من مبدأ عام يقول فيه بقاء العملية الإبداعية على نشاطها المصور” إذ لا يستغني الآخر عن الاستعارة من الأول. وبس هذا المبدأ جديداً في الدرس النقدي وينكر غير أن ابن الأثير يقتصر عليه في الدرس ويقنع به في التحليل باعتباره

وارد في لنوع الرابع عشر من الصناعة المعنوية¹ وسعه بالاستدراج: وضمنه حديثاً عن طرائق الإقناع والتأثير وكيفيات إدراك المبتغى بتوظيف الأساليب اللغوية وصور التعبير. وهو فصل له بالحجاج الجدلي أسباب وأنساب: وعليه مدار هذا البحث.

ولمصطلح الاستدراج بدائل ومرادفات عديدة تزخر بها المدونة النقدية العربية من قبيل «التنويه» و«الاحتياال» و«الإلهاء» و«الاستمالة» و«الاستلطاف» و«إيقاع الحيل» بالسامع². وفي تعريف المصطلح قضايا تختل فنون الحجاج وتصل وصلاً مؤكداً بين طريقة التعبير والغاية التي من أجلها انتُدبت. وهو مصطلح قصد به «مخادعات الأقوال التي تقوم مقام مخادعات الأفعال»³ ورأى أن

«الكلام فيه وإن تضمن بلاغة - فليس الغرض منها ذكر بلاغته فقط، بل

«البدء الأكبر الذي ينتظم العملية الأدبية. فنفهم هكذا أن النقد الذي مارسه نقد مبيي على الموازنة. ومرجع الموازنة إلى تحكيم النحر في النص. [...] ومرجع العمليتين إلى اشتقاق النحر من النحر» محمد الهادي الطربلسي. البنى والرؤى. دار محمد علي الحانفي. صفاقس، تونس، ط 1. 2006. الفصل الأول. دلالة الاستقرائي والتجريدي نقد الأدب عند البلاغيين العرب. صورة العملية الأدبية في النثر السائر لابن الأثير، ص ص 9-23، ورد انشهد ص 19.

1 أدرج ابن الأثير في الصناعة المعنوية ثلاثين نوعاً منها الاستعارة، والتشبيه، والتجريد، والالتفات، والتفسير بعد الإبهام، والتقديم والتأخير، وفي الحروف العاطفة والجرّة. وفي الختباء بالجملة الفعلية وبالجملة الاسمية والفرق بينهما. وفي الإيجاز والإطناب والتكرير والاعتراض وغيره من فصول الباب ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. (يقع مصل الاستدراج بين الصفحتين 64-67)

2 أشار شكري البخوب إلى أغرب هذه المصطلحات في معرض بحثه في سياسة المقيس وإستراتيجية الاحتياال، يقول في هذا السياق: «والمصطلح الاحتياال أشبه ونفاثر يمكن تعقبه مع شيء من تعسر التكبر - ولكنها تؤكد في الحقيقة أهمية هذا المصطلح في تحديد القول الأدبي ذاته كد هو الشأن عند ابن سبن وفي تحديد أسلوب التوجه إلى المستقبل سواء كان - ضمنيًا، أم - صريحاً لهذا نجد عند حازه لقرطجي مصطلحات دأته على الشواة انذالية نفسه من التنويه، والاستدراج، والإلهاء، والاستمالة، والاستلطاف. وإيقاع الحيل بالسامع وتنظم هذه المصطلحات ربما فيها من تنوع - عن تصور لعملية الإنشاء والنشر بعسارهما - لعبة أي احتراماً لقواعد معينة يكون التصرف فيها أثنا الكتابة على قدر مهارة اللاعب - الكاتب» ينظر: جمالية الألفة: النحر ومتقبله في التراث النقدي، بيت الحكمة، قرطاج، 1993، ص ص 20-21.

3 ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 2، ص ص 64-67، فصل: في الاستدراج.

اغرض ذكره تضمينه من النكت الدقبة في استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم¹.

واعتبر ابن الأثير الاستدراج مركز البلاغة والفلك الذي فيه تدور:

”وإذا حقق النظر فيه علم أن مدار البلاغة كلها عليه لأنه لا انتفاع بيراد الألفاظ المليحة الرائقة ولا المعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستجلبة لبلوغ غرض المخاطب بها“.

وفي هذا الشاهد نقف على جملة من القضايا المفهومية والمنهجية المتعلقة بالاستدراج: من شأن النظر فيها أن يساعد على تبين منزلة الجدل وحدوده. ففي الاستدراج يتجاوز المتكلم المقاصد الجمالية

”ألفاظ مليحة رائقة. معان لطيفة دقيقة“

إلى المقاصد التأثيرية

”بلوغ غرض المخاطب بها، استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم. ويتناول البنى اللغوية والأسلوبية في ضوء ما تحدثه من تأثيرات في ذات المخاطب وما تنقذ لتأديته من وظائف. وفي هذا المجال يُنظر في الأساليب والأشكال على أنها طرائق في التعبير مستجلبة لبلوغ الغرض. والأمر مطلوب بل هو الحد الفاصل الواضح بين الكاتب وغير الكاتب. فإذا لم يتصرف الكاتب في استدراج الخصم إلى إلقاء يده وإلا فليس بكاتب ولا شبيه له إلا صاحب الجدل فكما أن ذلك يتصرف في المغالطات القياسية فكذلك هذا يتصرف في المغالطات الخطابية“³.

فمصطلح الاستدراج كما عرفه ابن الأثير ينصرف إلى الدلالة على المهارة والحدق وإتقان أصول الصناعة وامتلاك المتكلم أسرار البلاغة واقتداره على تصريحه بقول بما يوافق المقام ويحقق المقاصد. إذ الكلام في نظره لا يخرج عن تعريف الجاحظ له بكونه تمييزاً وسياسة وترتيباً ورياضة وتعام آله وإحكام

1 ابن الأثير. المنهاج السائر في أدب الكاتب والشاعر: ص 64-67.

2 المرجع نفسه. والمفحات نفسها.

3 المرجع نفسه. والمفحات نفسها.

صنعة¹. إنَّها الطَّرِيقُ التي يترسَّمها المتكلِّم وهو يستحضر في ذهنه مخاطبه ويستدعي مختلف العناصر المقاميَّة الحافَّة بالعملية الخطابية ولؤثره فيها. فقد أكد ابن الأثير مبنًى ما ينفك المتقبَّل من إعجاب وانبهار وهو واقع تحت سلطة القول. إذ نراه يعلِّق على الشَّاهد القرآنيَّ تعلُّيقاً تواترت فيه عبارات الاستجادة والاستحسان: باحثاً، في الآن نفسه، في الأسباب المفضية إلى استساغة تلك العبارات. ساعياً إلى الكشف عن خصائص الكلام ووقعه على النفوس يقول في هذا المجال:

“ألا ترى ما أحسن مأخذ هذا الكلام وألطفه فإنَّه أخذهم بالاحتجاج على طريقة التَّقسيم [...] لأنَّه احتاج في مقابلة الخصوم أن يسلك معهم طريق الإنصاف واللاطف في القول ويأتيهم من جهة المناصحة ليكون أدعى إلى سكونهم فجاء بما علم أنَّه أقرب إلى تسليمهم لقوله وأدخل في تصديقهم إياه [...] وفي هذا الكلام من خداع الخصم واستدراجه ما لا خفاء به وقد تضمَّن من اللطائف الدَّقيقة ما إذا تأمَّلك حقَّ لتأمَّل أعطيته حقَّه من الوصف [...] هذا كلام يبرز أعطف السَّامعين [...] رتب الكلام في أحسن نظام مع استعمال المجاملة واللَّطف والأدب الحميد والخلق الحسن وفي القرآن الكريم مواضع كثيرة من هذا الجنس ولا سيَّما في مخاضات الأنبياء صلوات الله عليهم للكفار والرَّدة عليهم”².

وقال ابن الأثير معقِّلاً على ردِّ معاوية على الحسين بن علي:

“وإنَّه يقل إنَّ الله أعطاني الذنبا ونزعها منكم لأنَّ هذا لا فضل فيه إذ الدُّنيا يذنبها البر والفاجر وإنَّما صانع عن ذلك كله بقوله: إنَّ أباك وأباه تحاكم إلى الله فحكم لأبيه على أبيك [...] وهذا قول إيهامي يوهم شبهة من الحقِّ وإذا شاء من شاء أن ينافر خصمه ويستدرجه إلى الصَّمت عن الجواب فليفل هكذا”³.

إنَّ الجهد الاصطلاحيَّ النواردي في الشَّاهد السَّابق (الاحتجاج، طريقة

1 الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ج. 1، ص: 14. 1990.

2 ينظر: ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكتب والشَّاعر، ص: 64 (التشديد مثلاً).

3 ينظر: المرجع نفسه، ص: 66 (التشديد مثلاً).

التقسيم، مقالة الخصوم، طريق الإنصاف والملاطفة التسليم، التصديق، المجاملة واللفظ والأدب الحميد والخلق الحسن، قول إيهامي شبهة من الحق... مستقى من حقول الشعر والخطابة والجدل والسفسطة. منصهر في ضفيرة واحدة وسمها بالاستدراج وعرفها بمخادعات الأقوال التي يقوى حضوره في مقام الحجاج: عندما يعمد المحاج (Argumentateur) إلى حمل المحاج له أو لمحجوج (Argumentataire) على قبول اعتقاداته وأفكاره ومشاركته مشاعره وأحاسيسه. وفي هذا الضرب من ضروب التعبير يدرج ابن الأثير الخطاب الجاري بين الأنبياء والكفار، أو بين معاوية بن أبي سفيان والحسين بن علي والطرفين معدودان من الأضداد¹.

وبالاستدراج يمكن للمتكلم أن يغير صور الأشياء ومقاديرها في العيون: ليستميل بذلك القلوب ويثني الأعناق ويبلغ الغايات، ويدرك ما عده العرب من الأمور عصياً: أن يفهم الجاهل ويلين ذو القلب القاسي ويتراضع المتجبر ويؤيد المعارض. وهي مقاصد تبدو للوهلة الأولى عصية، مشروطة بمهارة فائقة على تصريف القول.

ويترتب على القول بالاستدراج تصنيف المتخاطبين منزتين متفاوتتين حظاً من المهارات والكفاءات: منزلة المستدرج ومنزلة المستدرج. فمن صفات الأول البراعة والحدق والافتدال وتصريف الأقوال على مختلف الصور والأشكال ونقل الإنسان - بالكلام - من حال إلى حال. يستدرج في لين ويخدع في لطف ويجامل متخلقاً وبصانع متأدباً وينفق غير الحق بشبه من الحق. أما المصنف الثاني فقد جعله ابن الأثير منفعةً بالخطاب لا فاعلاً، يرى أوضع من الأول منزلة وأقل قدراً، وعلق به سلب الصفات ومذموم الأحوال.

وعلى هذا الأساس، يفضي الاستدراج إلى تصنيف ثنائي للقول: يترتب على القول بالاستدراج تصنيف الخطاب من حيث مقصده إلى ضربين: ضرب جاد هو المقصود يقع إخفاؤه وغض الطرف عنه تمهيداً لبلوغه ونقل المخاطب إليه وحته عليه، وهو بمنزلة السر أحياناً يحفظ ويحتفظ به إلى أوانه. وضرب ثان هو

1 ابن الأثير، المشائر في أدب الكاتب والشاعر، ص 66.

أقرب إلى الهزل منه إلى الجد. وإلى الإمتاع منه إلى الإقناع، وإلى الوسيلة منه إلى الغاية. وعلى هذا الأساس تُدرك الغايات بغير سبلها ويدرك المحتاج إليه بما لا يحتاج إليه في الأصل.

وإذا كان ابن الأثير قد رأى الإخفاء والإضمار والتّمويه والمغالطة والموربة من الشروط الجوهرية في عمية الاستدراج بها تُدرك الغايات العنصرية، فإن للاستدراج - كما أُجري في مؤلفات النقاد والبلغيين العرب - مفهوماً لسانياً تدليلاً منعقداً على اللغة أصواتاً ومعاجم وتراكيب وصوراً منتظمة في إطار خطة مصممة مدروسة خالية من الاعتباطية والعفوية. قائمة على تفاعل جميع تلك العناصر والمكونات لتحقيق الغية وإدراك المقصد المرسوم سلفاً. فالاستدراج خطاب مخطط له بصفة مستمرة وشعورية. ليس من عفو الكلام يسير بصاحبه على غير منهج مستسلماً لشجونه مفتتاً بألوانه، وإنما هو عبارة عن انسك المناسب الذي يتخذ السكلم وقوام هذا انسك - في أصل نشأته - ثلاثة مبادئ متكاملة لا سبيل إلى الفصل بينها إلا على سبيل الافتراض المنهجي، أولها ضبط المقاصد، فإثما احتيج إلى الكلام ليُعبّر الناس عن مقاصدهم ويبينوا عما في أذهانهم وأنفسهم، وثانيها استبق ردود الفعل الممكنة والتنبؤ بمختلف الحالات الممكن حدوثها؛ وهذا يستوجب معرفة دقيقة بمقام الخطاب ومختلف الأبعاد المؤثرة في العملية الخطابية؛ وثالثها اختيار الأساليب التعبيرية المناسبة وتنظيمها في ضوء المقاصد المرسومة، فما يصلح بحالة قد لا يصلح في غيرها من الحالات، إذ تتعدد الإستراتيجيات بتعدد ظروف انعقاد الخطاب، هي تدابير مرسومة سلفاً وطرق محدّدة لمعالجة مسألة ما، وهي أبداً متغيرة وعلى هذا الأساس يمكننا القول إن طرائق الاستدراج متنوعة ومختلفة باختلاف انقادات ولأجناس والآثار والمؤلفين.

إن الكلام. استناداً إلى تعريف ابن الأثير للاستدراج. مجمع فنون حوارية

1 مثل الإستراتيجية كمث الإبحار: نترك فيها الغايات المعبرة بغير لئوجه المباشر نحوها إذ دون الغاية المولة "كثير من الرياح والأعاصير والحد والجزر ونصخور والعواصف" وهي حالات تمنعني منارة نسق نسرق وبنوع الغاية. ينظر: عبد الهدي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب. مقارنة لغوية تداولية. دار النخبة المتحدة، 1. مارس 2004. ص 52 (أخذ الشاهد من ويليام أوري، فن التفاوض، ترجمة نيفين غريب. الدار الأدبية للنشر والتوزيع، سسر. كندا، الطبعة الأولى. 1994. ص 24)

والمدارة والالتواء وإقامة الشبهة وتغيير صور الأشياء ومقاديدها في العيون. وهو ما يضاعف من مسؤولية القارئ لأنه إن لم يجوز ظاهر ما ينطق به النص إلى باطن ما يخفيه ويتكتم عليه كان في مرتبة القارئ المنخدع بحيل الكاتب والواقع تحت سلطته. وليس مبدأ التكتّم والإخفاء من لمبادئ العرضيّة في الخطب ولا هو مقتصر على كاتب دون غيره، لأنّ قانون الكلام عامّة -كما رسمته البلاغة العربيّة- هو السّير إلى الغايات بانتهاج الطرق المتويدة لا القويمة. وعنى هذه الفكرة قامت تخصصات معرفيّة حديثة ومعاصرة في مجال التّداوليّة والحجاج وتحليل الخطاب.

الفصل الثاني

أنموذج المناظرة الأدبية

مدار هذا الفصل على الحجاج الجدلي جارياً في نماذج من مصنفات الأدباء وأعمالهم الإبداعية، فتشكلاً في صورة أجناسية مميزة للفكر العربي الإسلامي، وهي المناظرة. مكتسباً صوراً وأشكالاً ووظائف متنوعة بتنوع المناظرات، مختلفة باختلاف الأنواع والمقامات. وهي نماذج تُقدّم صوراً عن طرائق اشتغال الحجاج في مجال الأدب، وتشهد بعمق توغل الحجاج الجدلي في طرائق التفكير والتعبير عند العرب. وقد قصدنا. بهذا الفصل، توسيع دائرة البحث في الحجاج الجدلي، بدفعه إلى مجال الأدب، وإيلانه ما ما هو جدير به من العناية وتعميق النظر.

1. الكلام في الشيء ونقيضه: تحليل نصر المفاخرة بين الجوّاري والغلمان

إذا اعتبرنا المناظرة فنّاً مشروطاً بالاختلاف قائماً على العرض ولاعتراض أمكننا إدراج سائر أدب الجاحظ في هذا الفنّ وإثباته إليه، ذلك أنّ نرسائله ومصنّفاته بنية نواتية واحدة قوامها عرض الرّأي وضده. وإيراد الحجّة والحجّة المناقضة، وتناول الموضوع الواحد من جهتين: دعماً ودحضاً. ومدحاً وزمناً، وإثباتاً ونفيًا. ولهذه البنية النّواتية تصاريّف تشهد بقدرة الجاحظ على الاحتجاج وتوحي في الآن نفسه بخصوبة المناظرة فنّ متعدّد المقامات مختلف الوظائف ولأبعاد،

1 تدوّن مظاهر من أدبيّة النّصّ الحجاجي وطرائق اشتغال الحجاج في النّصّ الأدبيّ. في كتابنا الوصايا الأدبيّة إلى القرن الرابع هجريًا: مقارنة أسلوبية حجاجية. نشر مشترك: دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، دار محمد علي صفاقر. كنيّة الآداب والعلوم الانسانيّة بالقاهرة، ديسمبر، 2011

متنوع طرائق الصياغة وصور التركيب.

والناظر في الرسائل والبخلاء وفي كتاب الحيوان يمكنه أن يستصفي للمناظرة خمس صور تركيبية متميزة:

-- أولى الصور قائمة على وجود متناظرين يتبادلان الأقوال على وجهي الادعاء والاعتراض؛ وكل مناظر ينهض بوظيفتين متكاملتين: أولاهما إيجاد حجج تدعم أطروحته. وثانيتهما رصد ما به يبطل أطروحة خصمه، وغالباً ما تكون التبادلات القولية في هذه الصورة التركيبية متساوية كماً وكيفاً. في سر حجاجي قائم على حركتين، دعماً ودحضاً. ورفعاً وخفضاً، وإثباتاً ونفيّاً، وتقريراً وإبطالاً.

وللمناظرة في أدب الجاحظ صورة تركيبية ثانية ينهض فيها متكلم واحد (عادة ما يكون هو المؤلف) بإظهار صوتين متضادين، يردان في تركيب شرطي مفيد للافتراض، موظف لانتزاع أسلحة الخصم وذلك بالاستباق إليهم وتجريده منها، وغالباً ما يرد بهذا الأسلوب: (إن قلت [...] قلت [...] 1). ولهذا الاختيار دلالة؛ ذلك أن المنظرة لا تقتضي بالضرورة طرفين حاضرين في مجلس يتناوبان الكلام على وجه الاعتراض والإبطال؛ بل قد تجري في ذات المتكلم الواحد وقد حضرت في ذهنه وتفكيره آراء خصمه وأقواله. وهي صورة تثير مسألة الحوارية في نص المناظرة على نحو جاد.

ثالثة الصور التركيبية في المناظرة أن يقدم المتكلم أطروحة خصمه تقديماً أساسه لانتقاء والإخفاء، فيظهر ما شاء له الظهور؛ ويخفي ما كان إخفاؤه أعظم وأعضد لتحقيق المقصد. ومن أهم الخصائص الفنية لهذه الصورة التركيبية عدم تساوي الأطروحتين كماً وكيفاً، من حيث التحيز النصي والقوة الحجاجية، إذ كثيراً ما تُقتطع الأقوال ويُعدل بها عن سياقاتها لنحاضة لها فضلاً عما يلحقها من تحريف لجريانها في غير مجراها ودورانها على غير

1 وذلك من قبيل ما ورد في رسالة حجج النبوة، ص 259 (فإن قال قائل إن الحجّة لا تكون حجّة حتى تمرّ الحقيقة وتخرج عن حدّ الطاقة كإحياء الموتى والمشي على حدّ الماء... قلنا: (...) فإن قلت (...) قلد (...) وهذا الأسلوب متواتر في سائر الرسائل).

أسماؤها. والأمثلة على ذلك في أدب الجاحظ. كثيرة منها رسالته في تغضيل النطق على الصمت¹، ورسالته في الرد على النصارى، وفيها عرض أطروحة الخصم عرضاً موجزاً موحياً بالانتقاء والإخفاء ورسالته في مناقب الترك².

– وللمناظرة الجاحظية صورة تركيبية رابعة قائمة على نشر رأي الخصم في معرض الرد والاعتراض دون أن تتصدر النص أو يُخصص لها فيه موضع واضح. ويندرج اختيار هذا الشكل ضمن إستراتيجية في الكتابة ذات قوة تأثيرية وإقناعية مصدرها الأساسي إسكات صوت الخصم وتفريق قوة رأيه في ثنايا الرد، وهي عملية أشبه بتبديد شمل أو تفريق جماعة قصد إقصاء الكيان وإضعاف لإمكان

– أما خامسة الصور التركيبية فتتألف على تغييب رأي الخصم تغييباً مقصوداً. فلا نظير في نص «المناظرة» إلا برأي واحد مدعوم تنهض على صحته حجج كثيرة متنوعة، غير أن هذا الرأي لا يمكن فهمه بعمق ما لم نستدع الرأي المسكوت عنه. وتشير دراسة هذا النوع قضايا فنية ومنهجية عديدة لعل أهمها مشروعية إتمام النص، أي فن المناظرة لا سيما أن المدلول اللغوي يقضي الحضور والتواجه بين المتناظرين. ومن أمثلة هذا النوع ما ورد في رسالته في مدح النبيذ. قامت الرسالة على تلميع صورة النبيذ وشاربه وتعظيم شأنه وإبراز منافعه في صياغة جميلة بليغة موقعة كثيفة الصور، توحى بقدرة النبيذ الخارقة على تحريك الطباع وتحويل صور الأعيان في النفوس والأذهان³.

1 نظرت في هذه الرسالة في كتابي في بلاغة الخطاب الأدبي، بحث في سياسة النقول، فؤاد للنشر والتوزيع، 2007 (الفصل الأول: بلاغة الصمت في الاحتجاج للكلام، ص 19-57).

2 من قبل ما ورد في رسالة الرد على النصارى، ص 303 (أما بعد، فقد قرأت كتابكم وفهمت ما ذكرت فيه من مسائل النصارى قبلكم وما دخل على قلوب أحداثكم ومغفائكم من التلبس والذي خفتكم على جزاباتكم من تعجز...) وذكرتم (...) وذكرتم (...) وزعمتم (...) أو رسالته في مناقب الترك، ج 1، ص 166 وفيها تتصدر أطروحة الخصم الرسالة (وذكرت أنك...) وزعمت (...) وقلت (...).

3 الجاحظ، رسالة في مدح النبيذ، الراسخ، ج 2، ص 119، وفيها يقول: "ولو لم تملك غيره لكنت عبداً. ولو ملكت كل شيء، سودت نكس فقيراً وكيف لا يكون كذلك وهو مستريح فتيك ومجال عقل ومرتع عينك وموضع انك وتستنبط نذات وينبوع سرور ومباحك في انضلام

وعلى تنوع مباني المناظرات في مصنفات الجاحظ، فإن ورود المنظرة في جنس أوسع وأشمل من شأنه أن يعدد زوايا النظر إليها فتُرى جنساً قائماً بذاته ومكوّناً من مكونات النص الذي يستقطبها وتندرج فيه. وفي هذا الإطار ينتزّل بحثنا في كتاب مفاخرة الجوّاري والغلمان هو الرسالة الثالثة عشرة من رسائل الجاحظ، ذكره ياقوت في معجم الأدباء باسم «كتاب الجوّاري».

تحليل مفاخرة الجوّاري والغلمان

لعلّ أهم ما يستدعي الانتباه، ممّا له صلة بقضية الجنس الأدبي وعلاقة المنظرة بسائر الأجناس، هو ورود المنظرة في جنس إيطاري أوسع وأشمل هو جنس الرسالة، وعدم استقلالها تركيبياً عن الجنس الذي استدعاه واحتضنها. ومن شأن هذه الظاهرة التركيبية أن تدعو إلى البحث في السياق الذي وردت فيه المنظرة، ذلك أنّ عزلها عنه أو إخراجها منه يفضي إلى اقتطاع النصّ عن سياقه (Décontextualisation) وما يصاحبه من تحوير دلالي لا يؤمن فيه سوء الفهم أو المغالاة في التقدير. ولذلك سيكون مدخلنا إلى تحليل نصّ المنظرة من باب السياق الذي وردت فيه، وهو سياق يُكتشف بالعودة إلى مبنى الرسالة والعلاقة بين سائر

وشعارك في جميع الأقسام... [١] إنّ الشبيذ إذا تشقى في عضدك والتبس بأجزئت ودبّ في جنبك منحت صدق الحسن وفراغ النفس وجعلك رخي لبك خشي الذرع فليل شراغل قوير لعين واسع الصدر فسيح انهم حسن الظنّ [٢] وهو الذي يردّ الشيوخ في طبائع الشبان ويردّ الشباب في نشاط الصبيان [٣] وما نعيم في الحرث بأنفع منه في البذر [٤] كريم أجود شريف النفس ربيع القدر بعيد انهم. يسرّ المنوس ويحبب إليها الجود ويزيّن لها لإحسان ويرغبه في التوسع ويورثها الغنى وينفي عنها الفقر ويمدّها عزّاً ويعده خيراً ويحسن المسارة وبصير به تثبّت خصباً والجناب مريماً [٥] وخير الأشربة ما جمع المحمود من خصائها وخصال غيرها. وشرايبك هذا قد أخذ من النحر ديببها في الفاصل وتمشيده في العظام ولونها الغريب وأخذ برد الماء ورقة الهواء وحركة النار وحمرة خذك إذا خجلت وصفرة لونك إذا فزعت وبياض عارضك إذا ضحكت... وإنّ تشايج بهي وهو في رأس الملوك أبهى. وإياقوت الكريم حسن وهو في جيب المرأة الحسناء أحسن. والشعر الفاخر حسن وهو من في الأعرابي أحسن

أقسامها ومكوناتها.

1.1. مبنى الرسالة

لهذه الرسالة بناء ثلاثي:

- قسم استهلالي (ص ص 91-95) افتتح بالبسطة والدعاء والإشارة إلى الغرض، فقد عرض الجاحظ الغرض من التأليف والباعث عنه، عرضاً حجاجياً يوحى بأن الموضوع المطروق موضوع خلافي، وأن الخوض فيه يحتاج إلى إقناع وتبرير، وإلى تكثيف الحجج الدافعة ورفع الشبهات المانعة.
- قسم المفاخرة بين الفلماني والجواري (ص ص 95-125) وقد أجراه الجاحظ على لساني ممثلين انتدبهما لينطق كل منهما بمحاسن البصر الذي يدافع عنه ويبرز فضائله وبمساوئ الطرف الذي يستنقصه ويهون من شأنه وقد جرت هذه المناظرة / المفاخرة في ثمانية تبادلات قولية، يحركها الادعاء والاعتراض، في كل تبادل (أو وحدة تناظرية صغرى) موقفان أو رأيان: رأي صاحب الفلماني (ادعاء) ورأي صاحب الجواري (اعتراض)، ومع كل تبادل يتغير الموضوع، وفي كل تبادل تتغير الأدوار ليكون كل مدع معترضا، وكل معترض مدعيا. فالكلام يتحرك ويتقدم بوجود هذه الثنائية (الادعاء والاعتراض).
- قسم ثالث (ص ص 125-137) هو فصل في المهزل: أورد فيه الجاحظ جملة من النوادر الجنسية المأجنة، المهيئة بالطرائف والأشعار، يقول في مستهله: "وقد ذكرنا في آخر كتابنا هذا مقطعات من أحاديث البصاليين والظرفاء ليزيد القارئ لهذا الكتاب نشاطا ويذهب عنه الفتور والكلال".

ويقول في خاتمته:

"وقد اقتصررت كتابي هذا لنأيمه القارئ. وبالله التوفيق".

ثم ترد عبارة المحقق (ص 137): "تم كتاب مفاخرة الجواري والفلماني: والله المستعان، وعليه التكلان، ولا إله إلا هو. يتنوه إن شاء الله تعالى كتاب القيان".

1.1.1. تحليل القسم الاستهلالي: (مقام المناظرة)

خضع كتاب مفاخرة الجوّاري والغلمان والكتاب في المفهوم رديف انرسالة - نلبناء العام للرسالة. فقد استهلّ باليسلة، وانعاء، والإشارة في الصدور إلى الغرض المذكور. وفيه عرض الجاحظ الغرض من التأليف والبدعث عليه. عرضاً حجاجياً يوحى بأن الموضوع خلافى. وأن الخوض فيه يحتاج إلى إقناع وتبرير. وإلى تكثيف الحجج اندافعة ورفع الشبهات المانعة. وتأتي أهمية هذا الاستهلال من جهة نهوضه بوظيفة توجيه القراءة وتحديد ما يحصل في النفس من أثر، ذلك أن الكلام على الجوّاري والغلمان وأيهما أفضل من شأنه أن يسم المبحث بالهزل ويوجّه إلى الكاتب نقداً شديداً. فأجدر به أن يصرف أوقاته في ما كان من موضوعات جاداً نافعاً بدلاً من السخافات والأباطيل. لذلك ينهض الجاحظ بوظيفة تشريع المبحث والدفاع عنه سالكا إستراتيجية إقناعية تعتمد تنوع الأساليب واختلاف القراء حجة. فقد استهلّ الجاحظ انرسالة بإبراز كثرة العلوم وتنوع طبقاتها اللغوية والأسلوبية. وهي حقيقة قائمة وشاهد مؤكد. وينسّر تنوع العلوم بتنوع القراء واختلاف رغباتهم وتبين مشاربهم وأهوائهم. فما لا يستسيغه صنف يستجيده صنف آخر ويؤثره. وما ترفضه فئة تقصده فئات وتقبل عليه. وهو ما يجعل نشر علم واحد وتعميمه وإضلاق الحكم فيه دون اعتبار سائر العلوم رديفاً للتسك والإقصاء وعدم احترام الذائقات. ذلك أن "لكل نوع من العلم أهلاً يقصدونه ويؤثرونه" ورفض هذا المعطى يفضي إلى التعصّب للآراء. ويخلص الجاحظ من هذه المسألة إلى مسألة أسلوبية تتعلق بمبدأ التناسب بين الألفاظ والأغراض. ذلك أن لكل ضرب من الحديث ضرباً من اللفظ. ولكل نوع من المعاني نوعاً من الأسماء. فالسّخيف للسّخيف، والجزل للجزل، والكناية في موضع الكناية، والاسترسال في موضع الاسترسال¹.

ومن شأن إبدال اللهو بالجد. والمزاح بالوقار، والسّخافة بالجزالة، أن يكسب النفوس ويعمّها بدلاً من أن يسرها ويمتعتها.

"وإذا كان موضع الحديث على أنه مضحك ومله. ودخل في باب حدّ المرح،

فأبدنت السخافة بالجزالة انقلب عن جبهته، وصار الحديث الذي وُضع على
يسر النفوس يكرّبها ويُنمّيها¹.

وانسألة موصوبة بالقراء، وهم مختلفون. وفي حظهم من قوة العقل والتفنة
متفاوتون: منهم من يستدرج بيسر، ومنهم من يألف التفكير. وفي هذا السياق ير
الجاحظ على صنف من القراء يدعو إلى أن يكون:

”صاحب عزم ممرناً موقحاً [ع] أصابته البلياء فصار مجرباً | إلف تفكير وتنقي
ومرسة، وحلف تبيين. وكان ذلك عادة له. لم يخره النظر في كل فن من الب
والهزل، ليخرج بذلك من شكل إلى شكل“

فمبدأ التنوع مطلوب، وهو قاعدة في الكتابة لديه تحقق من المكاسب والنضائل
لا يحقّقه الكلام اننسب على وتيرة واحدة وأسلوب واحد. وللمسألة مداخل عد
منها ما هو لغوي، ذلك أن الألفاظ في نظر الجاحظ لا تدخل في باب القبح
والنكر؛ وإنما هي تسمية الأشياء بأسمائها، لذلك لا يعتبر ذكرها منكراً، وإذا
العيب في القذف والشتم؛ ولو لم تكن هناك حاجة بتلك الألفاظ في اللغة لرفع
ومنها ما هو أسلوبى يُتخير في ضوء ما يحققه في النفس من تأثيرات. وآية ذلك
الجاحظ يزاوج في طريقة الكتابة بين الهزل والجذ لاقتناعه

”بأنّ الأسراع قد تملّ الأصوات المطربة والأوتار الفصيحة والأغاني الحسنة
طال عليها ذلك“:

ثم إن سير الكلام على ضيقة واحدة ووتيرة واحدة من شأنه أن يورث المل
والغفلة.

وفي كثرة الشواهد التي أوردها الجاحظ في صدر رسالته ما يهنئ لتقب
الموضوع والتسليم بصواب اختياره إياه. ما يستوقفنا في جملة الأخبار والنو
والشواهد انقوليّة الواردة في مستهل الرسالة صدرها عن شخصيات تحظى بانثقة
والتنقيس في الوجدان الإسلامى (الرسول، الصحابة، العلماء) وتكمن بلاغ
الجاحظ في الرد على الخصم في ما يمكن تسعيته باقتحام الحرم وقلب الحج
يزعم خصومه أن التحريم أت من جهة الدين والحديث وسيرة الصحابة، غير

الجاحظ ينهل من المعين نفسه فيستدعي نوادر وأخباراً تؤكد أن الموضوع ليس بمحظور وأن الكلام عليه ليس بمحرّم. في هذا الإطار يتنزّل النصّ وقد صرح الجاحظ بمقصده

”و نحن لم نقصد في ذكرنا هذه الأخبار انّزاد على من أنكر هذه الأمور. ولكنّا لما ذكرنا اختصام الشتاء والصيف¹، واحتجاج أحدهما على صاحبه: واحتجاج صاحب المعز والضأن بمثل ذلك² أحببنا أن نذكر ما جرى بين اللطاة والزناة، وذكرنا ما نقل حُمَل الآثار وروته الرواة: من الأشعار والأمثال. وإن كان في بعض البطولات. فأردنا أن نقدم لحجة لذهبتنا في صدر كتابنا هذا. ونعوذ بالله أن نقول ما يُوتَغ [يهلك] ويُردي. وإليه نرغب في التأييد والعصمة، ونسأله السلامة في الدين والدنيا برحمته“.

هكذا يكون انقسم الاستهلاكي إيماناً بالاختلاف ونجسداً له ودعوة إليه. وهو في الآن نفسه وسم لتبحث «الهزلي» بسجديّة مطلوبة في البحث والتفكير، أو هو نقل المناظرة - وهي فنّ في الأصل جاد يتناول عتيق قضايا الفكر والإنسان - إلى مقام جديد يتيح له الكلام على الجوّاري والغلمان، والميخن والظهر، والكتب والذئب والبيغال... لا شك في أن هذا المقام يتراءى للقارئ هازلاً غير أن الجاحظ يجت في تناوله فإذا بالهزن عين الجدّ.

2.1.1. المناظرة / المفاخرة: بنية المناظرة

في هذه المناظرة ثنائية تبدلات قولية (وحدات تنذرية) قادحها الاختلاف ومحركها الاعتراض ومقصدها دعم المناظر أطروحته وإبطال أطروحة خصمه.

-- في الوحدة التناظرية الأولى يحتج صاحب الغلمان لفضل الغلام بإيراد شواهد من القرآن ومن شعر العرب، معتقداً أنه بحجة الشواهد القولية قد بلغ المراد وأوقع اليقين ودفع الخصم إلى التصديق والتسليم، (يُضَفُ عَلَيْهِمْ غُلَامَانِ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤُ مَكْنُونٍ / الطور 24) وقال تبارك وتعالى ﴿لِيُطَوَّفَ عَلَيْهِمْ ولَدَانِ

1 ذكره ياقوت في معجم الأدباء بمبرة: تكتب افتخار الشتاء والصيف..

2 في ذلك إشارة إلى ما ورد في كتاب الحيوان، ج 5، ص 455-511.

مُخْلَدُونَ ○ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ» {الواقعة 56: 17-18} فوصفهم في غير موضع من كتابه وشوق إليهم أولياءه) غير أن خصمه (صاحب الجوارى) يحتاجه بالطريقة نفسها ويستند إلى المرجع نفسه، فيأتيه بحجة موازية: من نظير حجته "فما حجّتك في هذا إلا كحجّتنا عليك" ويورد عليه شواهد فيها ذكر الحور العين في القرآن -والحور أكثر ذكراً من الولدان- ويستدعي أحاديث وأخباراً تبرز منزلة المرأة في الدين، وقد صغ ذلك كله مكثفاً صيغ التفصيل (أطيبه، أعطره، أحسنه، أرقده...) مبرزاً سمو منزلة المرأة جاعلاً إياها أصل الرجل والرحم الذي فيه تكوّن و"إنما خلق الله الرجال بالنساء" وينتهي من ذلك كله إلى إضعاف حجج الخصم وقلبها عليه.

- في الوحدة التناظرية الثانية: يسعى صاحب الغلمان إلى تقوية أطروحته بضرب ثان من الحجج، فيتخير شواهد من شعر الأعشى وامرئ القيس وعلمة ابن عبّنة وبعض من الأحاديث والآيات مفادها (إنّ أحداً لا يدخل الجنة إلا أمرئ) وهي حجة نكتسب قوتها الإقناعية التأثيرية من صدورها عن سلطة تضمن للمقول صحته وصدقه، غير أنّ صاحب الجوارى يقارعه بالطريقة نفسها فيورد حديثاً نبوياً موازياً: "حُبِّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ النِّسَاءُ وَالطَّيِّبُ" ويضرب في أعماق التاريخ ليكشف فتنة الأنبياء والرّسّ بالنساء لا بالغلّمان.

- في الوحدة التناظرية الثالثة: ينتقل صاحب الغلمان من الكلام على فضل الغلام إلى الكلام على بلايا النساء وما يقعن فيه من الفحش وما يوقعن فيه من الرّزى "فَوَلَا تَقْرَبُوا الرِّزَا إِنَّمَا كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا" {الإسراء 17: 32}. ويقابله موقف صاحب الجوارى بالطريقة نفسها، إذ يأتيه بحجة موازية (الحدّ على الرّاني مثل الحدّ على اللّوطي) ويستدعي من التاريخ وقائع وأخباراً تقوم مقام الحجة تبرز ما يقع للوطي من شديد العقاب، منها قوله: (وقد روي عن عليّ أنّه أتى بلوطي فأصعد المنذنة ثمّ رمى منكباً على رأسه، وقال: هكذا يرمى به في نار جهنّم). ويأتي بأحاديث وأخبار عن أبي بكر وقد أمر خالد بن الوليد بإحراق قوم لا طوا. ويذكر ما يرمى به من قبيح التّعوت والأوصاف التي تجلب عليه اللّعة من قبيل حديث أنس: «لَمَن رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُؤْمِنِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالْمُذَكَّرَاتِ مِنَ النِّسَاءِ».

- في الوحدة التناظرية الرابعة يستنقص صاحب الغلمان من قدر الجوارى

فيضخّم عيوبهنّ ويبرز فتنتهنّ ومبلغ ضررهنّ

”من عيوب امرأة أن الرجل إذا صاحبها شيبت رأسه، وسهكت ريشه، وسودت لونه، وكثر بوله، وهنّ متزايد إبليس وحبائل الشيطان، يتبعن الغني، ويكلفن الفقير ما لا يجد. وكمن رجل تاجر مستور قد قلّسته امرأته حتى هام على وجهه، أو جلس في بيته، أو أقامته من سوقه ومعاشه، وقال النبي ﷺ: «ما تركت فتنَةً على أمتي أضر على الرجال من النساء»¹.

ويعترض صاحب الجوّاري على هذا الرّأي فيورد أحاديث تنبّاهي بالنساء وتدعو إلى الجماع والزّواج والتّكاثر،

”فتد جاء في الحديث «وتزوّجوا فإني مكثرت بكم أنام»، وجاء عنه إذا قضيتم غزوكم فالكيس الكيس، يعني النّكاح. وقال النبي ﷺ: «مسكين مسكين رجل لأزوجة له، مسكينة مسكينة امرأة لا بعن لها» [...] والحديث في هذا أكثر من نأتي عليه“.

-- في الوحدة التّناظرية الخامسة: يتّسع الموضوع بسمي صاحب الغلمان إلى استقصاء عيوب الجوّاري الخنقيّة وتأثيرها في تعطيل المتعة وصرف العاشق عنها إذا طلبها. فوصائها حرام حتى يستبرئها صاحبها بحیضة يعلم بها براءتها من الحمل، وهي منى ولدت كانت تعطيلاً للمتعة يطبها فلا يجوز له ولا يقدر عليها نكونها ”تحیض وتبیض“ وفي هذا يفضّل الغلام الجارية. هذه الحجج واقعيّة لا سبيل إلى تكذيبها وإبطالها، وهو ما دعا صاحب الجوّاري إلى اعتماد معيار آخر تفضّل به الجارية الغلام، وهو العشق بوصفه قيمة وجدانية إنسانيّة مشروطة باختلاف الجنسين، وفي هذا انسياق يورد أشهر قصص العشق عند العرب. تلك التي تُسبّ فيها المحبّون إلى حبيباتهم، فيتحدّث عن (جميل بن مَعمر قتلته حبّ بثينة، وكثير قتلته حبّ عزة. وعروة قتلته حبّ عفراء، ومجنون بني عامر هيّمته لبنى، وقيس بن ذريح قتلته لبنى، وعبد الله بن عجلان قتلته هند، والغمر بن ضرار قتلته جُمُل. هؤلاء من أحسينا. ومن لم نذكر أكثر).

- في الوحدة التناظرية السادسة - وهي أطول الوحدات - يطعن صاحب الغلمان على صاحب الجوّاري حجته فيُزري بجميل وكثير وعروة وغيرهم معتبراً إياهم من الأعراب الأجلاف الجفاة الذين

”غَدَوْا بالبؤس والشقاء ونشؤوا فيه، لا يعرفون من رفاة العيش ورغد العيش وطيبه شيئاً. إنما يسكنون انقمار، وينفرون من الناس كنفور الوحش، ويقتاتون الفناذ والضباب. وينتفون الحنظل [يستخرجونه ليأكلوه] وإنه بلغ أحدهم جهده بكى على الذئنة ونعت المرأة. ويشبّهما بالبقرة والظبية، وإنراة أحسن منهما“

فيأخذ الصراع بين الطرفين بعدا حضارياً شعوبياً يؤثر فيه الغلمان وخده العصر على هؤلاء الأعراب الأجلاف الجفاة، ويستتبع ذلك إيثار للحياة الحضريّة الرقيقة تلك التي تدفع أصحابها إلى الإقبال على الغلمان والخدم يشترطونهم “بالمال العظيم فراحة وشطاطا [الطول واعتدال القوام] ونقاء لون، وحسن اعتدال، وجودة قد وقوام“.

هذا النمط الحضاريّ الناعم لم يعشه جميل وأمثاله من العشاق، لذلك، يذهب صاحب الغلمان متوسلاً بحجة الافتراض إلى أنه لو تهيأ لمشاهير شعراء العشق عند العرب ما تهيأ لأهل العصر

”لنبذوا بنينة وعزّة وعفراء من حائق [الجبل العالي] وتركوهن بمنزجر الذئب“

وتتسع دائرة التحقير والتّهجين فتتجاوز نمط عيش العرب إلى تسميتهم الأحياء ”يسمّي المرأة شوهاء وجرباء مخافة العين عليها بزعمه“ فالإطريقتهم في التعبير والتصوير ”يشبّنها بالحية، والبقرة والظبية وإنراة أحسن منها“ ويستشهد صاحب الغلمان على صحة هذا الرأي بأقوال الأدباء والظرفاء الذين ”قالوا في الغلمان فأحسنوا، ووصفوهم فأجادوا. وقدموهم على الجوّاري، في الجدّ منهم والهزل“.

ويعمد صاحب الجوّاري إلى الحجة بالمثل فيورد شواهد من أشعار أبي نواس - وهو الشاعر الذي احتجّ به صاحب الغلمان - فيها عشق للمرأة وتغرّل بها وافتتان في وصفها. وهي من روائع قصائده وبها اشتير وتفوق. وبهذه الطريقة في الحجاج، يحاصر صاحب الجوّاري صاحب الغلمان ويقتنعه بضعف سنده وحججه. فيه أن احتكم إلى قول أبي نواس فمن الإنصاف أن يقتنع بفض

الجزرية . وهو إن رفض شعره في المرأة بان تهافت مصدر احتجاجه وفي الحاليين معاً، له قدر من الخسران

- في الوحدة التناظرية السابعة: ينحو الحجاج منحى تقويم مصادر الحجج والظن عليها. يورد صاحب الغلمان أشعاراً من قول أصحاب الهزل ممن ذم النساء وشواهد من قول الشعراء ممن أحسنوا في وصف الغلام في مقامي الجد والهزل فأحسنوا. نذفا فضل السبق في الزمن إذ "لا يضير المحسن منهم قديماً كان أم جديداً". وكن صاحب الجوّاري يضع عن مصادر الخصم بضرب من الحجاج منعقد على شخص القاتل، غايته إبطال الرأي لتسق صاحبه ووضعته وضعف رأيه وقلة أمانته وتجرده من المروءة والفضل

"الفساق والمرغوب عن مذهبيهم في آخر الزمان: سقاط عند أهل المروءات، أوضاع عند أهل الفضل".

ومن صلب هذا الموضوع يتوّد موضوع ثان مداره على المفاضلة بين الشعراء، ينتصر فيها صاحب الجوّاري للقديم مؤثراً إياه على المحدث

"فهؤلاء القدماء في الجهلية والإسلام. فحين قول من احتججت به من قولهم "وأين يقع قوله [أبو نواس] وهو من المحدثين] من قول الأوائل انذين شبيوا بالنساء"

"فدع عنك الرقاشي ووالبة والخراز ومن أشبههم، فليست لك علينا حجة في الشعراء".

وفي ثانياً ذلك تقوم الحجّتان الأخلاقية والدينية شاهداً على بطلان رأي الخصم. فاختيار الغلام موصول باللوّاط، وهو من شنيع الأعمال ومذمومها، يفضي بصاحبه بعد الخزي والقذف بالحجارة إلى العذاب الأليم. ويعمد صاحب الجوّاري إلى مشهور أبيات الغزل والتسيب عند العرب مبرزاً ما فيها من جودة التعبير والتصوير، مستنفاً بها ذائقة المتلقين. من قبيل قول مري القيس:

وَمَا ذَرَفْتُ عَيْدَكَ إِلَّا لِتُضْرِبِي : بِسَهْمَيْكَ فِي أَغْشَارِ قَتَبٍ نَفْسُ
أَغْرَنْتُ مَنِيَّ أَنْ حَبْلِكَ قَتَبِي : وَأَسْنُ مِنْهُ تَأْمُرِي الْقَلْبَ يَفْعُ

وقول الأعشى:

لَوْ أَسْنَدَتْ مَيْثًا إِلَى نَحْرِهِمْ ——— عَاشَ وَنَمْ يُنْقَلْ إِلَى قَابِ———
حَتَّى يَقُولَ النَّاسُ مَعًا رَأَوْا: يَا عَجَبًا لِلنَّبِيِّ النَّاسِ———

وينتهي بذلك إلى نتيجتين، أولاهما كثرة الأشعار التي تفضل المرأة وجودتها
”فنبست لك علينا حجة في الشعراء“

وثانيها جودة تلك الأشعار لكونها صادرة عن طبع قوي وقريحة شعرية مميزة
و”ليس من قال الشعر بتريحته وطبعه واستغنى بنفسه كمن احتاج إلى غيره
يطرد شعره ويحتذي مثاله ولا يبلغ معشاره“.

-- أما في انوحدة التناظرية الثامنة فيدور الكلام على نفسه ويحتج أحد
المتناظرين على طريقة سير المناظرة وطبيعة الحجج المعتمدة فيها، نتبين ذلك
في قول صاحب الغلمان

”ظلمت في المناظرة ولم تنصف في الحجة“

ووجه الظلم كامن في تقويل الخصم خصمه ما لم يقله وتأوله القول على نحو
فيه شطط وبغالة

”لم ندفع فضل الأوائل من الشعراء وإنما قلنا إنهم كانوا أعراب أجلافا جفدة لا
يعرفون رقبى العيش“

أما لمطعن الثاني فتمثل في نوع الحجج المعتمدة في اندصرة. فقد عاب صاحب
الغلمان على صاحب الجوّاري مواجهة المعقول بالمنقول، والردّ على الرأي
بالمأثور، وهو ما لا يتناسب في مقام يدعى فيه ”متناظران إلى المحاجة بالطريقة
نفسها لأنّ الإنصاف -في نظره- أن تُقرع الحجة بالحجة ويُعترض على العقل
بالعقل

”وأنا احتجاج بالقرآن والآثار والفقهاء فقد قرأنا مثل ما قرأت. وسمعنا من
الآثار مثل ما سمعت...“

”إِنْ أَنْصَفْتَ فَاتْنَا بِمَثَلِ حُجَّتِنَا فَأَمَّا تَتْلُو عَلَيْنَا الْقُرْآنَ وَتَأْتِينَا بِأَحَادِيثِ الْفُقَهَاءِ
فَهَذَا مِنْكَ انْقِطَاعٌ“

”فأما أن نجيبنا بأحاديث الرّهبان والفقهاء. فقد انقطع الحجاج بيننا وبينك“

وفي هذا السياق يسخر صاحب الغلمان من صاحب الجوّاري ضاربا له مثل

البصري والكوفي النذير تفاخراً بعدد أشراف أهل البصرة وأشراف أهل الكوفة. ويدرك صاحب الجواري مقصد خصمه فلا تموزه الطريقة ولا الحجج.

”نحن نترك ما أنكرت علينا ونقول...”

وعندئذ تتحول وجهة الحجج إلى العقل والحس والتجربة، فيعقد مقارنة بين الجارية والغلام موظفاً حجة الكم. فالاستمئاع بالجارية أطول مدة (أربعين سنة) والاستمئاع بالغلام لا يجاوز عشرة أعوام. وأفضل الأشياء ما كان أطول عمراً وأكثر ثباتاً. ويستند المناظر إلى حجة التفصيل فيكشف عن تعدد مصادر المتعة في الجارية (الأعجاز، الأفخاذ، اليهود) وضائق تحقيقها (بأنبيها من القبل والدبر...) وفي المقابل يورد مساوئ الغلام وما يعرض له عند الخصى (وهو موضوع يستدعيه الجاحظ ويشعر فيه ولكن يقطع الكلام عليه لكونه يبتعد عن موضوع الرسالة).

وفي هذا السياق يستعيد الجاحظ الكلمة بعد أن أجراها على لساني صاحب الجواري وصاحب الغلمان، ويتوجه إلى القارئ واعياً بالمنهج (يشعر في تناول موضوع الخصى وما يعرض للخصي ثم يقطع الكلام والكلام في الأصل يطول). ويمكن تبرير هذا النظام بخطبة الكتابة لدى الجاحظ والمبادئ التي إليها يستند. فهو يلتزم بمبدأ الراوحة بين فنون القول دفعا للملل وصرفاً للسامة وارتابة

”ولولا خوف الملل والسامة على الناظر في هذا الكتاب لقلنا في الاحتجاج عليك بما لا يدفعه من كانت به مسكة عقل أو له معرفة“.

فيرى في القول كفاية وبذلك تؤوّل المناظرة إلى الانقطاع.

في هذه المناظرة مثل الاختلاف قادحاً والاعتراض محركاً والإبطال غاية. مثل الادعاء والاعتراض محرك المناظرة، وسارت عملية الدحض والإبطال باعتماد ثلاثة أشكال من الحجج: أولها إيجاد حجة موازية تستقي من المرجع نفسه، وثانيها إبراز قصور الحجة. وثالثها مقارعة الحجة بالحجة وهو ضرب بدا في آخر المقاطع والوحدات، عندما دعي على سبيل الإنصاف - إلى أن تُرد الحجة العقلية بحجة عقلية لا نقلية. كان ذلك في معرض لاحتجاج على طريقة الإقناع والدعوة إلى الإنصاف لئلا يكون الانقطاع.

وبفضل الاعتراض عن الرأي أمكن لهذه المناظرة أن تمتد على ثمانية تبادلات قولية أو ثماني وحدات تناظرية ولد موضوعها الأكبر (الجواري والغلمان) موضوعات جديدة متداخلة من صلبه وردت في شكل ثنائيات متقابلة (العرب والعجم، القديم والحديث، الطبع والصنعة، الإبداع والتأبع، البداوة والحضارة، القيم الأصيلة والقيم الدخيلة، العقل والنقل، مقاييس الجمال بدوية وحضرية).

إن النظر في العلاقة بين هذه الوحدات النماظرية يبرز شداً مهماً هو قيام الاعتراض على ضرب مخصص من الحجاج متمثل في إيراد حجة موازية من المنهل نفسه. فكل بيت من الشعر يستحسن الشيء بيت آخر يكشف عن مساوئه. وكل حديث يدعم الأطروحة المراد الدفاع عنها حديث يدحضها. ولكل آية قرآنية أية تخالفها. وهو ما يفضي إلى القول: لكل رأي رأي مضاد. ولكل فكرة فكرة مناقضة.

وقد قامت طريقة الجاحظ في هذه المناظرة على دفع الحجة بالحجة ومقارعة الشاهد بالشاهد. فجمع بذلك شواهد متضاربة بعضها يمجّد الجوّاري ويبرز محاسنهم وفضلهم وفتنة الناس بهم، وبعضها يفضّل الغلمان ويكشف عن قيمتهم ووظائفهم. وقد وجد الجاحظ في القرآن والحديث مجالاً متسعاً لانتقاء شواهد بها أجرى خصومة بين صنفين صاحب الغلمان وصاحب الجوّاري. ويمكن المرافقة والإثارة في هذه الطريقة هو ما يبديه كل طرف من قدرة على دعم أطروحته ودحض أطروحة خصمه بشواهد من أشعار العرب ومن أحاديث الرسول وآيات القرآن. وإذا كان لتويري في نهاية الأرب قد رأى أن

”من شرف الاستشهاد بالكتاب العزيز إقامة لحجة وقطع النزاع وإرغام الخصم [...] وأن الآية الواحدة المستشهد بها تقوّه في بلوغ الغرض وتوفية المقاصد لا تقوم به الكتب المطولة والأدلة القاطعة“¹

فإن الأمر يشكل إذا احتجّ منتناظران بالمرجع نفسه واستدعى كلاهما شواهد دينية لدعم ما يقول.

1 شهاب الدين بن أحمد بن عبد العزيز التويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، مطبعة دار الكتب المصرية بالندوة 1929. صفح 129. الباب الرابع عشر: القسم الخامس من الفن الثاني في العناية، ص ص 29-30.

متى نظرنا في مسالك الحجاج عند كلا انتناظرين انكشفت جملة من علاقات التماثل والاختلاف: يتماثل المسلكان من جهة اعتماد لمتناظرين كليهما على مدونة نصية واحدة هي القرآن والحديث وشعر لعرب. فكل مناظر استقى من هذه المدونة شواهد تقوم مقام الحجة القاطعة على صحة رأيه غير أنه لم يدرك أن المرجع الذي استند إليه يمد خصمه بحجج مقابلة وبالقوة التأثيرية نفسها. والمسلكان متقابلان من جهة تركيز أحد المتناظرين على الحجج العقلية ودعوة خصمه إلى اعتماد المسار نفسه لئلا يفضي التباين والاختلاف إلى الانقطاع. ولعلنا هنا ندرك سر اعتراضه على الشواهد القرآنية والشعرية وعلى الأحاديث والأخبار فتبادل الأقوال. من هذه الجهة، مختلف مسلكاً ومنهجاً. كأنه العقل يواجه النقل ويسرح فيه ليسرّحه.

وعلى هذا الأساس تأخذ الأشياء صورتين: صورة حسنة وأخرى قبيحة، ومنهج المناظرة قائم على إثبات الشيء الواحد ونفيه، دعمه ودحضه.

3.1.1. القسم الثالث: فصل في النوادر الجنسية

يمتد هذا القسم من الصفحة الخامسة والعشرين بعد المائة إلى الصفحة السابعة والثلاثين بعد المائة. تضمّن جملة من النوادر الجنسية المأجنة، المليئة بالضرب والأشعار.

وهو فصل أعلن الجاحظ عن انتقال الكلام إليه

”وقد ذكرنا في آخر كتبنا هذا مقطعات من أحاديث البطالين ولطفاء ليزيد القارئ لهذا الكتاب نشاطاً ويذهب عنه القنور والكلال“.

وأعلن عن انتقال الكلام عنه إلى مبحث آخر يطره ويخوض فيه:

”وقد اقتصرنا كتابي هذا لئلا يملّ القارئ. وبالله التوفيق“.

وترد عبارة المحقق في آخر صفحات الفصل معلنة عن انتهاء كتاب مفخرة الجوزي والعلماني، ويهيئ القارئ لكتاب جديد هو كتاب القيان. فما صلة هذا القسم بالمفاخرة؟ وهل يمكن اعتبار الانتقال من القسم الثاني - قسم المناظرة - إلى القسم الثالث - وهو فصل في الهزل والنوادر الجنسية - انتقالاً من الجد إلى الهزل؟

وإن: صح ذلك. فما هي أبعاد هذا النهج في الكتابة والتأليف؟

إن اختيار هذه الطريقة في التعبير مرتبط بمشروع جاحظي ثلاثي الأبعاد: مشروع فني يزاوج فيه بين الجد والهزل باعتبارهما سدين قوين لبناء أدب يحقق من الإقناع قدر ما يحقق من الإمتاع ومشروع فكري يساعد على الخوض في المحرم والمحظور. وعلى نقد أطروحات الخصوم وإبطالها وإبراز تهاونها: ومشروع إنساني يلبي ما في طباع الإنسان من محبة اللهو والليل إلى المرح والزح. ويخرجه من وضع الوقار المتكلف والتدين المتصنع إلى وضع جديد يمنح اللئوس حرية التعبير والتنفيس عن المكبوت¹

إن قراءة آثار الجاحظ لا تبقي القارئ في وضع التجرد ولا في منزلة الحياد، ولعنه لا يجد بداً أو حرجاً من أن ينسج على منوال الكاتب وأنبحث أحوال ما يكون إلى تنويع فنون القول.

"كانت حبي المدينة من الغلطات، قالت: خرجت للعمرة مع أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه. فلما رجعتنا فكنا بالفرج نظر إلي زوجي ونظرت إليه. فأعجبني ما أعجبني منه. فواثني. وبرت بنا عير عثمان فقيمت قبة² وأدركني ما يصيب بنات آدم، فنفرت العير وكان خمسائة - فما التقى منها بغيران إلى الساعة".

2.1. فن المناظرة واستراتيجيات التعبير والتفكير

لا شك في أن هذه المناظرة -مثل غيرها من مناظرات الجاحظ- لم تنعقد في مجلس وقد تجر بحضور جمهور من النظرة ولا بوجود حكم يفصل بين المتنازعين ويحكم لأحدهما على الآخر. فهي عمل متخيل ووضع من أوضاع الخطاب يصاغ بطريقة قائمة على افتراض خصم ضمني ومناظر حقيقي -هو الكاتب- يرد على

1 ينظر حمادي سواد، بلاغة الهزل وقضية الأجناس الأدبية عند الجاحظ، دار شوقي للنشر، ط 1، أفريقيا، 2002

عبد الله البهلل، في بلاغة الخطاب الأدبي، (انساب الثقات بلاغة الهزل في المبحث الجاد: نوادر لجاحظ في الحيوان أنموذجاً)، ص 117-157.

2 التبع هو التخيير عند الجماع ويقال إن حبي علمت نساء أهل المدينة الفجع والغربة والرهز.

كلّ اعتراض بأسلوب شرطيّ تلازمي (إن قلت [...] قلت [...]). وبهذا المفهوم تصبح المناظرات أسلوباً أدبياً لعرض الأفكار وصريقة للتوسع فيها ومناقشتها أسوة بالمتكلمين. وهو ما جعل هاجس تكثيف الحجج وجمع الأدلة وحشدتها مستتبداً بالأدباء المتكلمين لاقتناعهم بأن الضفر مرتهن بمهارات الكلام وتأييد وجهة النظر. فهذه المناظرة مصطنعة ومتخيلة وليست من جنس المناظرات المنعقدة في المجالس. ذلك أن المتناظرين لم يجتمعا إلا في ذهن الجاحظ وهو ما يؤكد أن المناظرة الجاحظية طريقة تفكير بقدر ما هي وسيلة تعبير. فما غاية الجاحظ من مقارعة الحجة بالهجة والجمع بين التّأهد ونقيضه؟ وما دلالة هذا الجمع؟ وإلام قصد؟

إن هذه الطريقة في التفكير والتعبير -الكلام في الشيء وضده- تعتبر من أهم الطرائق الحجاجية من حيث النّزعة والمرن واكتساب المهارة والخبرة في بناء الخطاب وهدمه، غير أنها تعدل بالكلام عن وظيفة تبين الحقيقة وإثبات الحق إلى الانتصار في المعركة والتغلب على الخصم. وكان من أثر اعتماد هذه الطريقة في الحجاج أن أضحى المناظر ينهض بوظيفتين مزدوجتين. هما الدفاع عن وجهتي الحقيقة فإذا به يحتج للرأي ونقيضه على السواء، فبدأ الكلام نوعاً من الرياضة الذهنية التي يستطيع صاحبها أن يثبت الشيء ونقيضه بأدلة تبدو قاطعة. وقد ترتب على هذه الطريقة في التفكير أن انعقد الاختلاف والجدل في ذات المحتاج وجرى بينه وبين نفسه واستحال مترجماً عن وجهتي نظر متباينتين يتفنن في إيرادهما والردّ عليهما، ولعن هذا الفن -فنّ الدّفع عما لا يؤمن به والإقناع بما يذهب إليه- موصول في أصله بطبيعة لعملية الإقناعية نفسها.

وقد بدت هذه الطريقة في التفكير محسوبة، إذ تولدت من القول في المحاسن والمساوئ ثنائيات عديدة شملت الحضارة والأخلاق والدين والشعر من قبيل: البدو والحضر؛ قسوة العيش ولينه. العفة والفسق، العرب والأعجم، القديم والحديث؛ الابتداء والاحتذاء، الطبع والصنعة.

وتندرج هذه المناظرة ضمن خطة في الكتابة والتفكير قائمة على تناول الموضوع الواحد بطريقتين متقابلتين: دعماً ودحضاً، تشريعاً وتفنيداً، إبطال حق وإحقاق باطل. ومن فوائد هذه الطريقة تدريب الأذهان على التفكير العملي؛ لاكتساب القدرة على نصرته المذهب. وليس الأمر مقتصرًا على رسالة مفخرة الجوّاري والغلمان، فقد استجابت مؤلفات الجاحظ لهذا الشرط البديهي إذ تأسست

على أرضية حجاجية تجلّت في عناوينها إذ تركّبت في إنغالب من ضدين يوحيان بموضوع الرسالة وسار الحجاج فيها (الجواري والعلماء - البطن والظهر - المعاش والمعاد، الصمت والكلام، السودان والبيضان، الجدّ والهزل، الحجاب ورفع الحجاب، والعجمي والعربي، والبدوي والحضري، ومدح النبذ وذمّه، والمرأة والرجل ومن أرفع حالا (النساء)، وفي الردّ على النصارى والمشبّهة، ومن أولى بالإمامة أبو بكر أم عليّ، (العثمانية)، وقد قصد الجاحظ إلى تدريب القراء على التفكير العقلي القويم. بما هو المقصد الأسى من مختلف كتبه ورسائله. وإكسابهم مهارة الاحتجاج حتّى في الموضوعات التي تبدو تافهة حقيرة. والجاحظ بهذه الطريقة-- يمرّر افتناعات انعتزلة ومنهجهم في التفكير، فيدرس الموقف انجاد في ثنايا الوزن ويمرّر الرأى المختلف فيه تحرير الحقائق لا يرقى إليها الشك

وقد أشار به الحاجري في تقديمه كتاب البخلاء إلى غاية الجاحظ "بمدح النسيء وذمّه في كثير من الموضوعات التي يعرض لها في كتبه والتي يحسّها بالتأنيف: إذ يكتب كتاباً في ذمّ الكتاب وآخر في مدحهم. وكذلك في ذمّ الوراقين ومدحهم أيضاً، وإذ يضع رسالة في مدح العلوم وذمّها، حتّى شاع عنه ذا الاتجاه" ويعقد الحاجري صلة بين أسلوب الجاحظ وأسلوب «معلمي البيان» الذين كانوا بتأثير مذهبهم الفلسفيّ في حقائق الأشياء لا يعتبرون الكلام إلا أداة للخداع ووسيلة إلى العبث¹

ولهذه المناظرة صلة بالصراع القائم بين العقل والنقل في عصر الجاحظ. وهو ما يمكن تبيّنه في سائر مصنفاته وفي مواقف خصومه منه. وفي هذا السياق رأى ابن قتيبة--وهو معاصر للجاحظ-- في هذا الصراع امتحاناً لأهل الحديث، وانبرى مدافعاً عما نسب إليهم ووصفوا به، فقال في مقدّمة كتابه «تأويل مختلّف الحديث»: «إنك كذبت إليّ ثعلبني ما وقعت عليه من ثوب أهل الكلام أهل الحديث وامتهانهم وإسهابهم في الكتب بذنّهم ورسيهم بحمل الكذب ورواية المتناقض حتّى وقع الاختلاف وكثرت النحل وتقطعت العصم وتعدّى المسلمون

1 هـ الحاجري، مقدّمة كتاب البخلاء، ص 23

وأكفر بعضهم بعضاً¹.

وقد لاحظ ابن قتيبة قسرة صاحب البخلاء على إحقاق الباطل وإبطال الحق، وهو أمر لا يجعله - في نظره - مؤتمناً على الحقيقة. يقول ابن قتيبة:

"ثم نصير إلى الجاحظ وهو آخر استكلمين والمعاير على المتقدمين. وأحسنهم للحجة استثارة وأشدهم تلطفاً لتعظيم الصغير حتى يعظم وتصغير العظيم حتى يصغر ويبلغ به الاقتدار على أن يعمل الشيء ونفيضه وبحنجٍ لفضل السودان على البيضان. وتجده يحتج مرة لعمثانية على الرافضة ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنة، ومرة يفضل علياً رضي الله عنه ومرة يؤخره ويقول: قال رسول الله ﷺ ويُتبعه قل الجحاز. وقال إساعيل بن غزوان: كذا وكذا من الغواحيش. ويجزئ رسول الله ﷺ علي أن يذكر في كتاب ذكر فيه فكيف في ورقة أو بعد سطر وطريرين؟ ويعمل كتاب يذكر فيه حجج النصاري على المسلمين، فإذا صار إلى الرد عليهم تجوز في الحجة كأنه إنما أراد قنهم على ما لا يعرفون وتشكيك الضعفة من المسلمين. وتجده يقصد في كتابه للمضحك والعبث يريد بذلك استمالة الأحداث وشرب التبيذ، ويستعزى من الحديث استهزاء لا يخفى على أهل العلم كذكر كبد الحوت وقرن الشيطان وذكر الحجر الأسود وأنه كان أبيض فسوده المشركون وقد كان يجب أن يبيضه المسنون حين أسلموا، ويذكر الصحيفة التي كان فيها المنزل في الرضاع: تحت سرير عائشة فأكلته الشاة، وأشياء من أحاديث أهل الكتاب في تنادم الذئب والغراب... وهو - مع هذا - من أكذب الأمة وأوضعهم لحديث وأنصرهم لباطل. ومن أيقن أنه مسؤول عما أُلّف وعما كُتب، لم يعمل الشيء وضده ولم يستفرغ مجهوده في تثبيت الباطل عنده"².

بيد أن ابن قتيبة قد ذم الجاحظ وحاكمه في محكمة الدين والمعتقد. غير أننا متى استبدلنا قاعة الحكم والقضاة فإن النتائج سنكون مختلفة إذ يستحيل القدر مدحاً وتسبيحاً مثنائيه من عيون المناقب، ولئن اعتُبر الجاحظ في نظر أهل الحديث قد أخطأ الدين والعقيدة. فإنه في نظر أصحاب الرأي قد أصاب العقل

1 ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 8.

2 المرجع نفسه، ص 59.

وأثبت مهارة واقتدار على صناعة الكلام وإتقان فنون المواربة والمداورة بالعماني المختلفة، والإقناع بما لا يذهب إليه أو يؤمن به. إنه فن الدفاع عما لا يؤمن به والإقناع بما لا يذهب إليه، وهو فن موصول في أصله بطبيعة العملية الإقناعية نفسها. إذ هي قائمة في البدء على استباق المحاج ردود فعل خصمه وتجريده من حججه سبيلا إلى التغلب عليه وإبراز تهاافت أطروحته.

وهذه الطريقة في التفكير والتعبير -الكلام في الشيء وضده- تعتبر من أهم الطرائق الحجاجية من حيث الدربة والمران واكتساب المهاراة والخبرة في بناء الخطاب وهدمه، غير أنها تعدل بالكلام عن وظيفة تبين الحقيقة وإثبات الحق إلى الانتصار في المعركة والتغلب على الخصم. وهو حكم لا ينطبق تمام الانطباق على الجاحظ.

لقد تفتن الجاحظ إلى ما استجد في عصره من أساليب الاستمالة والسيطرة على العقول ولأهواء التي لجأ إليها خصومه في الفكر والعقيدة بعد أن أعوزهم السلطان والقدرة والعدد والثروة، فإذا به ينهد للرد عليهم ويكشف قناعهم ويظهر سرهم ويبيدي مكتومهم، مجرداً ياهم من حججهم، مبطلاً بذلك أطروحاتهم¹. فإتيانه بالحجة ونقيضها وكلامه في مدح الشيء وذمه مندرجان ضمن سياسة في التفكير ليس الغرض منها التشكيك في الحقيقة وهدم المعرفة كما اتهمه بذلك الكثيرون وإنما هي بناء المعرفة بناء وإعيا قائماً على النظر في الظاهرة الواحدة من زوايا محتلفة بعيداً عن الوثوقية والتسليم، سبيلا إلى ترسم حدود الصحة والصواب. فحال الجاحظ في هذه المؤلفات كحال القاضي يستمع إلى المتخاصمين:

1 يبدو هذا المشروع واضحاً في رسالة في نفي التشبيه ج 1. ص 288 وفيها يقول الجاحظ: "وعد كانوا [أهل التشبيه] يتكلمون على السلطان والقدرة، وعلى العدد والثروة، وعلى طاعة لزعيم والسفلة. فقد صاروا اليوم إلى المنازعة أميل وبها أكثف لأنهم حينما ينسوا من القهر بالحشوة والسنة واتباعه والولاء الفسقة، وقنوبهم معشقة ونفوسهم هاتجة. ولا بد أن كانت هذه صفته وهذا نمته من أن يستعمل الحيلة والحجة، إذ أعجزه البش والصورنة. وكل من كان غيظه يقض عن حلمه وحجته تنخل عن قناعه، فواجب أن يتكشف قناعه ويظهر سره ويبدو مكتومه وقد أطلعني فيهم مناخرتهم لنا، ويقايمتهم لأصحابنا. وقد صاروا بعد السب يحفون. وبعد حرهم الكلام يجالسون، وبعد انتصم بسنمون، وبعد القنصيح يدرون، والعامة لا تظن لتأويل كنها ولا تعرف مقاربت، فقد دلت إلينا على قدر ما ظهر من ميلها".

أو المحامي وهو يستبق حجج الخصوم لمعرفة مدى قوتها ونخبر لداخل المنافسة لإبطالها والرد عليها. وهو على يقين من أن عمله يحميه من سعي عدوه إلى إفساد الفكر بالأباطيل العرصة والشبهات المزورة لأن

”المنافق العليم والعدو ذا الكيد العظيم قد يصور لهم (العامة) الباطل في صورة الحق ويلبس الإضاعة ثياب الحزم“¹.

وقد كان الجاحظ مدركاً خطورة هذه الطريقة حريصاً على ألا يتهم بالانحياز إلى أحد الطرفين وهو يورد مجموع الحجج، يقول في هذا السياق:

”وسنذكر جميع ما في هذه الأصناف من الآلات والأدوات ثم ننظر أيهم لها أشد استعملاً وبها أشد استقلالاً ومن أثبت كيماً وفتح عيناً وأذكى يقيناً وأبعد غوراً وأجمع أمراً وأعم خواطر وأكثر غرائب وأبدع طريقاً وأدوم نفعاً في الحروب وأصرى وأدرب درية وأغمض بكيدة وأشد احتراً وألطف احتيلاً حتى يكون اختيار في يد الناظر المتصفح لمعانيه وإتقن لوجوهه والمفكر في أبوابه والمقابل بين أوثقه وآخره فلا نكون نحن انتحلنا شيئاً دون شيء وتقلدنا تفضيل بعض على بعض بل نعلن أن لا نخبّر عن خاصة ما عندنا بحرف واحد. فإذا دبرنا الكتاب هذا للتدبير وكن موضوعه على هذه الصفة كان أبعد له من مذاهب الجدل والمراء واستعمام الهوى“².

وبالرغم من هذه التأويلات فإنه لا يمكننا التقليل من شأن المقصد البياني إذ لا يستبعد أن تكون الأخبار التي ذكرها الجاحظ والرسائل التي كتبها والمعارف والخصومات التي أدارها بين أبطاله موضوعه آتية من النص الأدبي نفسه³.

1 الجاحظ. رسالة مناقب الترك. ج 1، ص 189

2 الجاحظ. الرسائل، ج 1، ص 29-30 (رسالة مناقب الترك) والنص نفسه موجود في الجزء 3، ص 189-190

3 بحث حمادي المسعودي في فن قصص الأنبياء في التراث العربي وانتهى إلى حصة من النتائج منه هيمنة القرآن في قصص الأنبياء، وتضافره مع العديد من النصوص الأخرى يستدعيها تفحص متى أعوزهم القرآن. وانتهى المسعودي إلى أن غن النص صلة بطبيعة النص القرآني التقدم على ”المعوض والاختزال في عديد المواضيع“ ولاحظ أن ”نصوص قصص الأنبياء كثيراً ما كانت تنطلق من النص القرآني وتؤخذ إطاراً تنسج على منواله القصة النبوية في جميع مجالات المعرفة

منطلقها ملاحظة آيات متنازلة حولها الجاحظ - بمهارة المحدث البارع وذكاء المجادل المقتدر - إلى موضوع عمل فني يحقق من الإفادة قدر ما يحقق من الإمتاع. ولم يكن وضع الحديث أمراً عسيراً على رجل "بعيد عن التحرج والتأثم في إيراد بعض الأشياء التي ينكرها الذين"¹ بل كان وضع الأحاديث وتوليدها "باباً من الأبواب التي اتسمت بها نزعة الجاحظ الأدبية ووجدت فيها متاعاً لها ومجالاً لميقتريتها" فتوليد الأقوال ووضع الأحاديث والجمع بين المقدس والدنيوي ونظم الرسائل استفيضة والفصص المثيرة، جميعها مندرجة ضمن مذهب في الكتابة تسلمه من الأوتل؛ وأضاف إليه. وبرع فيه أيما براعة، فنسب إليه وأضحى علامة واسعة فكره وتعبيره. وقد تختلف موضوعات كتبه ورسائله وتتعدد الشخصيات وتُنسب إليه أقوال عديدة. غير أن أسلوبه في الكتابة يفضحه كما تفضحه مختلف أساليب الاستحالة وضرائق الاستدراج وإستراتيجيات الإقناع والتأثير.

بأنماظرة استنفاع الجاحظ عرض آراء المعتزلة ومبدهم والدفاع عنها. والمناظرة بهذا المفهوم حسم للخلاف بمناقشة الآراء وعرض العقل الواحد على العقول الكثيرة. وهي بديل من العنف والاستسلام وسعي إلى تفويق اللسان على اللسان.

وجملاً ليس من انيسير حصر مدلولات انتهاج الجاحظ هذه الطريقة في التفكير والتعبير. والذي نذهب إليه هو أن الجاحظ قد قصد إلى غايتين متكاملتين أولاهما تدريب القراء على التفكير العقلي القويم، بما هو المقصد الأسمى من مختلف كتبه ورسائله. وإكسابهم مهارة الاحتجاج حتى في الموضوعات التي تبدو تافهة حقيرة؛ وثانيتهما تمرير افتناعات المعتزلة ومنهجهم في التفكير، إذ كثيراً ما نراه يدس الموقف الجاد في ثوبا الهزل ويسر الرأي المختلف فيه تمرير الحقائق لا

تاريخياً ونفسياً وسيرة وقصاً (ص 586). وهذا التوزيع قد أفضى إلى تمرر التمرس على أصحابها بتأديتها وضائف لم توكل إليها في الأصل. وهي وضائف تبينها الباحث في فصل وطائف الأوي - وأهمها تحكي والتنسيق والتفسير والعظة والتوثيق والإمتاع - مستخساً "غنى النص الديني من جهة وتجوده الغاية التي قصدها بعض المؤلفين من جهة ثانية وهي العبارة". ينظر: حمادي السعدي، فتيات قصص الأنبياء في التراث العربي، مسكياتي، 2007.

1 طه الحاجري، مقدمة كتاب البخلاء، ص 19.

يرقى إليها الشك. إنَّ طريقة الجاحظ في التفكير ووسيلته في التعبير محاولة لتعقّل الاختلاف ومشروع دفاع عن وجهي الحقيقة ودعوة إلى الحوار في مجتمع كثيراً ما يسرع إلى حسم الخلاف بحدّ السيف موصداً بذلك أبواب الحوار.

2. المرجعي والتخييلي: المناظرة بين السيرافي ومتى أنموذجاً

ما منزلة المناظرة في أدب أبي حنّ؟

في أدب الجاحظ رؤية جدلية تجلّت في اختيار المناظرة طريقة تفكير وتعبير وستقرّت في مباني النصوص والآثار ومضامينها، فلكلّ صوتٍ صوتٌ مضادّ، ولكلّ حجةٍ داعمة حجةٍ داحضة، ولكلّ موضوعٍ زاويةً نظرٍ -على الأقلّ- تجعل الشيء الواحد محموداً ومذموماً، مرغوباً فيه ومرغوباً عنه.

وإذا كان الجاحظ قد احتفل بالمناظرة وبقنّ الكلام في الشيء وضده وإظهار وجهي الحقيقة والدفاع عمّا لا يؤمن به ولا يذهب إليه، فإنّ في مصنّفات أبي حنّ التوحيديّ كلاماً نقدياً على المناظرة وتصوراً ناضجاً لمنزلة هذا الفنّ ومقوماته يمكن رصد متى قرّنا بين فنّ المناظرة وما يدور في فلكها من فنون مجاورة لها متميّزة منها.

وفي هذا السياق، يرى التوحيدي أنّ الكلام مع الخصم من المهاترة والمناظرة والمذاكرة. فأمّا المهاترة فباب ينشأ من التنافس وإيثار الغلبة. وأمّا المذاكرة فالمقصود بها طلب الفائدة كالرأي المعروض على العقول المختلفة إلى أن يقع الاختيار عليه بعد الاتفاق، وأمّا المناظرة فمتوسطة بين المهاترة والمذاكرة، قد تفضي إلى المنافسة، وقد توجد بها الفائدة، وهي كالفكاهة بين العلماء.

ونعلّق وقوع المناظرة في منزلة بين المنزلتين استدعى من التوحيدي بحثاً في جدوى هذا الفنّ وقدرته على إجلاء الحقّ وميز الصواب. وهو مطلب لا يدرك إلاّ "إذا صدق النضر، وكان الناظر عارياً من الهوى"¹.

ونكرّ في الناظرين عجزاً كثيراً ما

"ينضي بهم إلى الحيرة، والحيرة مضلة، والمضلة هلكة"²

ومرجع هذا العجز إلى أنّ

1 التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، اللينة 13.

2 المرجع نفسه، لليلة 16.

”المحوظ بسيط، والدروك بعيد. والشاظرين كثيرون، والباحثين مختلفون، والكثرة فاتحة الاختلاف. والاختلاف جالب للحيرة، والحيرة خانقة للإنسان: والإنسان ضعيف الأسر. محدود الجملة، محصور التفصيل، مقصور السعي. ملوك الأول والآخر، غشازه كثيف، وباعه قصير، وفائته أكثر من مدركه. ودعواه أحضر من برهانه، وخطؤه أكثر من صوابه، وسؤاله أظهر من جوابه“¹

وعلى هذا لأساس يرى أبو حيان أن من المسائل مسائل أجدر بالمرء أن يعترف بها بدلاً من الفحص عن كنهها وبرهانها وما يستصحب الفحص من نقض واعتراض ومن تغايط عارض على جهة التنافس والتناصف والمساواة والمباطنة².

والأمر في مجال العقائد أنكى وطريقة انتجادلين فيها أنكر لأنها تملأ القلب الخالي من الشبهة شكاً وتحشو الصدر السليم من الريب ارتياباً. وهي طريقة بمقوتة من جهة أن صاحبها

”يتكلم في مائة مسألة ويورد مائة حجة ثم لا ترى عنده خشوعاً ولا رقة، ولا تقوى ولا دعة، وإن كثيراً من الذين لا يكتبون ولا يقرأون ولا يحتجون ولا يناظرون ولا يكرمون ولا يفضلون خير من هذه الطائفة وألين جانباً وأخشع قلباً وأتقى لله عز وجل، وأذكر للمعاد، وأيقن بالثواب والعقاب، وأقلق من الهفوة، وألوذ بالله من صغير الذنب، وأرجع إلى الله بالتوبة، ولم أر متكبهاً في مدة عمره بكى خشية، أو دمعت عينه خوفاً، أو أقنع عن كبيرة رغبة، ينظرون مستهزئين ويتحاسدون متعصبين، ويتلاقون متخادعين، ويصنفون متحاملين“

وينتهي به هذا الوصف إلى الدعاء عليهم لمبلغ أذاهم وعظم بلواهم وانتشار دائهم وعسر دوائهم

”جد الله عروقهم، واستأصل شأفتهم، وأراح العباد والبلاد منهم، [...] وأرجو ألا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متضعفاً، وساكنه متجعجا“³.

لذلك يرى التوحيدي أن تقليب المسائل بالجدل لا يزيد بها إلا إغلاقاً، ويرى

1 التوحيدي. الإمتاع والمؤانسة، النيلة 35.

2 المرجع نفسه، النيلة 25.

3 المرجع نفسه، النيلة 8.

أن

”من طلب طمأنينة النفس، ويقين القلب، ونعمة لبال، بطريقة أصحاب الجدل وأهل البلاء، حلّ به هذا البلاء، وأحاط به هذا النشأ“.

وارجع ذلك إلى أن الكلام أعلم الكلام

”كلّ جدل ودفاع، وحيلة وإيهام، وتشبيه وتمويه، وترقيق وتزويق، وصحالة وتورية، وقشر بلا لب، وأرض بلا ريع، وضيق بلا منار، وإسناد بلا متن، وورق بلا تمر، والمبتدئ فيه سفيه، والمنوَّسط شاك، والحاذق فيهم متهم، وفي الجملة آفته عظيمة، وفائدته قليلة“¹.

وطريقة المتكلمين غير طريقة الفلاسفة والفكرين: يسعى الفيلسوف إلى اعتبار الحق في جملته وتفصيله، بينما لا يتورّع المتكلم عن استعمال شهادة من العقل مدخولة وعن الهوى يمدّ به على العقل. والفلسفة سياسة عقلية تبحث في الحقّ دون تعويل على كثرة معتقديه ولا ترفض ما بدا من الآراء خاطئاً لقلّة منتحيه ولا تؤثر ما حظي عند الناس بالتقديم والإيثار ولتعظيم الاختيار، لأنّ سلطانها العقل –وسلطان العقل في بلاد النّبيلة غريب. والغريب ذليل²– أما الكلام ففيه قدر من المغالطة والتمويه والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق مرجعه إلى هوى استحلين وتعصب الناصرين وحيل المنفيين. والفرق بينهما يشمل الأخلاق، فاليابح من الحقّ نبيل المقصد شريف الغاية ذو أخلاق إلهية، وفي أخلاق الباحث عن الغلبة سوء أدب كثير، وفلة تأله وسوء ديانة، وفساد دخلة، ورفض الزرع بجملته³.

ونجد التوحيد في سياق آخر يبحث في علة اختلاف الأجوبة في المسائل العلمية وإصلا إياه بالتوجهات والحواشي وتفاوتت العبارات جزالة وضعفاً، واختلاف مرشد المناظرين الباحثين واقتسامهم جهات النظر، ونجده ينتهي في

1 أبو حيان التوحّيدي، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، ط 1، 1990، ص 86، المقابلة الخامسة والثلاثون.

2 أبو حيان التوحّيدي، المقابسات، ص 52-53 مقابله السابع عشر.

3 المرجع نفسه، ص 116، المقابلة الثامنة والأربعون.

لمقابلة نفسها إلى أن الحق ليس مختلفاً فيه بين الناظرين إليه اقتسموا الجهات¹. فالآراء ثمرات العقول: وهي مختلفة صفاء وكدرأ، وكملاً ونقصاً، ووضوحاً وخفاءً، وإيجازاً واتساعاً؛ وهي عرضة للنفس تؤثر فيها والطبيعة تستولي عليها. ومتى حصل ذلك كان نصيب الباطل في الرأي واعتقد أكبر وأخضر. لذلك كان عرض العقل الواحد على العقول المختلفة أنجع سبيل لتبصر الحقيقة واختبار المعرفة لكون "النفس تنقادح والعقول تتلاقح والألسنة تتفتح".

وما بين الإيمان بالاختلاف والتحفّظ منه، والدعوة إليه والتحذير منه، والتسليم به والاعتراض عنه. والتعايش الفكري المعبر عن التسامح الهادف إلى إظهار الحق وانصواب، والثوق بتراخي المعبر عن التعصب راعناد والمسالمة والمباظة ينزل فن المناظرة في تصور أبي حيان النقدي. فهذه لهذا التصور النقدي تأثير فيما نقله التوحيدي من مناظرات؟

نقل التوحيدي ما جرى في المجامع التي تردّ عليها من محاورات ومناقشات فلسفية ومحدثات أدبية ومسجلات فكرية. ولم يكن نصيب المناظرات وإفرا في ما نقل، ثم إن ما استقر في آثاره من مناظرات يثير قضية الحدود بين المنقول والموضوع. وهي قضية موصولة بوجه من وجوه أدبية هذا الفن. وهو مبحث نقرع بابه انطلاقاً من ليلة مشهورة من ليالي الإمتاع والمؤانسة. هي الليلة الثامنة، استدعى فيها أبو حيان. استناداً إلى مصدر ذكرها. وقائع مناظرة انعقدت في مجلس الوزير ابن الفرات، بين أبي سعيد السيرفي ومتى بن يونس القناني.

وردت هذه المناظرة داخل جنس أوسع - هو الليلة - ووردت للليالي بدورها داخل جنس أشمل استوعبها هو كتاب الإمتاع والمؤانسة بوصفه رسالة وجهها التوحيدي إلى أبي الوفاء المهندس. وسننظر في المناظرة مرتحلة في مقامات عديدة. قبل أن تستقر في الإمتاع جنساً مندرجاً في جنس متولداً منه. مولداً بدوره جنساً جديداً، ضمن عملية إبداعية تستوجب تدقيق النظر.

1.2. مقام الرسالة (التوحيدى / أبو الوفاء المهندس)

لتأليف الإمتاع والمؤانسة قصة ذكرها التوحيدى في مقدمة كتابه وخاتمته ولح منها وردت في تضاعيفه، وهي قصة التأميل وطلب الجاه والجدوى والقصد إلى خطب الجود وانتجاع الجذب تبرماً بشطف العيش وسوء الحال. وقد كان أبو الوفاء المهندس سبب أبي حيّان إلى بلاط الوزير البويهى ابن سعدان وسبيله إلى صون النفس عما به يراق ماء الوجه وإلى تنفيق بضاعة أهل العلم في السوق الكسدة. فله من هذه الجهة عليه فض، وعلى أبي حيّان لصديقه، من الجهة نفسها، واجب اوفاء لأبي الوفاء. وتبديد ما ساور النفس من شكوك لا سيما أن بلاطات الوزراء يجري فيها ما يجري مما يبعث على الحيلة والحذر. والقيظ وانحزم، ومعرفة دقيق الأمور تُرصد في لحظات الأنس والاسترسال بين الأديب والوزير عندما ينطلق اللسان على غزو البديهة متحرراً من إكراهات المقام. ولا يُستبعد في رواية أبي حيّان التزويد والتأليف. لا سيما أن الرجل في مجال إنشاء الأقول ونسبتها معروفة، ولذلك صلة بتقاليد الكتابة في قديم أدب العرب

وإذا صحّ هذا الأمر فإن النص الأدبي يشهد أمراً عظيماً وحدثاً جليلاً متمثلاً في انتقاله من حال إلى حال: من غزو المشافهة إلى تدبير الكتابة. ومن نظام علامي مواز يساعد على إثباته انقص بتوظيف الثبر وكيفيات اللّطق رفعا وخفضا، وهمسا وجهرًا، وتشديداً وارتخاء. وسائر طرائق التّواصل التي تكون فيها لإشارة بديلاً من العبارة وأنهض من القلم بانقصد. وجملة ما يعرض للمتكلّم من حالات تكشف عما في أعماق النفس من اضطرابات: من قبيل الاحمرار والارتعاش والارتباك والتّجهم والتّقبّض والانسراج والانبساط، وما يرتسم على لوجه وانجسد من علامات وحركات إلى ما تقتضيه الكتابة من طقوس مغايرة وما تتوسل به من أنظمة الإيلاج والتبليغ. ونعلّ أهمّ تحوّل يكمن في الانتقال من إكراهات انقام تعرض للمشافهة إلى فسحة الكلام يتخيّر ويهذب ويرتّب على نحو يرقى به في مراتب الجمال. أو لم يقل صاحب البرهان

”ليس العجب من رجل نكّم فأخطأ أو قصّر ولكن العجب ممن أخذ دواة وقرطاساً وخلا بفكره. كيف يعزب عنه باب من أبواب الكلام يريد أن يوجه من وجوه المطالب يؤمّه“.

وانطلب عسير لاعتماده على الذاكرة، والذاكرة قاصرة، ولاستدعائه العلم، وفة

العلم السباز. ولجريانه في مجلس الوزير والمجالس أمانات. ولائصاله بالسياسة. وفي السياسة ما كل ما يجري يُقال، ولاقتضائه عقد بين المرسل والمرسل إليه. فيه تتحدد مراسم الكتابة ويُتقيد بضوابطها. ومن أهم مقومات هذا العقد، مما يندرج في خطة لكتابة واثقاليف. أن يكون الدقل أميناً وفيماً يروي ما جرى دون تزبد أو تحوير، وأن يكون الكلام المنقول

”على تباعد أطرافه واختلاف فنونه مشروحاً. والإسناد علنياً منصلاً. واختار تاماً بيتاً. واللفظ خفيفاً لطيفاً، والتصريح غالباً منصراً، والتعريف قليلاً يسيراً“

وأن يتوخى الحق في تضاعيفه، والصدق في إنباته وتوضيحه، وأن يلتزم بجملة من التواعد والضوابط منها مراعاة مواطن الحذف والإطناب، فلا حذف يخل بالمعنى. ولا إلحاق يوصل الكلام بالهذر ويكون التنبيه على ما يعترى القائل من فتنة الكلام من قبيل تجهيل القبيح وتكثير القليل،

”فإن الكلام صلف تياء لا يستجيب كثر إنسان. ولا يصحب كل لسان. وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، وله أذن [نشط] كآرن [بهر وإباء كإباء الحرون] التي لا تبرج أعلى الجبال من الصيد وزهو كزهو الملك. وخفق كخفق البرق. وهو يتسهل مرة ويتعسر مراراً. وينذل طوراً ويعز أطواراً“.

لذلك يُطلب إلى أبي حيان أن يتقيد بجملة من ضوابط اكتابة تتيح للمكتوب البقاء والإرواء والإفادة والإمتاع لكون الكتاب يشمل نفعه من حضر ومن غاب:

”واعمد إلى الحسن فزد في حسنه. وإلى القبيح فنقص من قبحه. واقصد إمتاعي بجمعة نظمه ونثره، وإفادتي من أوله إلى آخره. [...] ولا توص إلى ما يكون الإفصاح عنه أحلى في السمع وأعذب في النفس وأعلق بالأدب، ولا تفصح عما تكون الكناية فيه أستر للعيب، وأنفى للريب“.

والتوحيدى وإع بأن مطلوب مخطبه عزيز الشأن وأن الخوض فيه يشق ويصعب. إذ

”ليس يصح كل ما يقال فيروى على وجهه. وليس يخفى أيضاً كثر ما يجري فيحسك عنه. والأمور مرجة [الفساد والقنق والاختلاط والاضطراب] والصذور

حرجة والاحتراس واجب والنصح مقبول والرأي مشترك¹.

وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يتقرر جميع ما جرى ودار بين الأديب والوزير، لأن الأمر موصول بقوة أحكم هي قوة الكدبة وطقوسها، وهي رديف التلطف بالسحر الحلال.

ويستأذن التوحيدي أبا الوفاء المهندس في تحويل الكلام إلى رسالة "تتضمن على الدقيق والجليل، والحلو والمر، والصري والعاسي، والمحبيب والمنكروه..."، ويكون الجواب "إن فعل".

وعلى هذا النحو تصبح الرسالة إطاراً يحتضن أجناساً قولية ويوندها في آن واحد، ضمن عملية أدبية هي في ظاهرها نقل وتسجيل وتوثيق وفي حقيقتها إنشاء وتركيب وتأليف.

وفي سائر ليالي والإمتاع والإوانسة ما يذكر بهذا المقام ويذكر فضل هذا الصديق. نتبين ذلك في الجمل الدعائية لاعتراضية، وفي جمل الإشارات التي تستدعي الإطار العام للكتابة والتأليف. يقول التوحيدي: قبيل عرض المناظرة في الليلة الثالثة:

"ثم إني أيها الشيخ -أحياءك الله لأهل العلم وأحيي بك طالبيه- ذكرت نلوزير مناظرة جرت في مجلس الوزير أبي الفتح [الفضل بن] جعفر بن الغرات بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى [بن يونس النخائي، من أهل دير قلبي، كان نصرانياً عاد بالمنطق، وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في زمانه، نزل بغداد بعد سنة عشرين وثلاثمائة، وكانت وفاته في سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة] واختصرتها، فقال لي: اكتب هذه المناظرة على التمام فإن شيئاً يجري في ذلك المجلس النبيل بين هذين الشيخين بحضرة أوتك الأعلام ينبغي أن يغتنم سماعه وتوعى فوائده، ولا يتهاون بشيء منه. فكتبت: حدثني أبو سعيد بلع من هذه القصة. فأما علي بن عيسى الشيخ الحمال فإنه رواها مشروحة".

ونقف في هذا الشاهد على حدث مهم له صلة بتوثيق المناظرة، وهو أن طلب الكتابة قد تم بأمرين وصدر عن سلطتين: أمر الوزير البويهري وقد كان -في

1 التوحيدي، الإمتاع والإوانسة، ص 421

ظاهر القول- مدفوعاً بجمع فوائد العلم، وأمر الصديق، وقد كان غمضاً مريباً، مدفوعاً برغبة في معرفة ما جرى في بلاط الوزير. ويمكن أن نضيف إليهما سلطة ثالثة هي سلطة الكتابة وأمر، ثالثاً يوجهه أبو حيان إلى نفسه وله فيه ما يرب شتى يكشف عنها التحليل.

هذا مقام الرسالة، يجري بين التوحيدي وأبي الوفاء: وهو إطار شامل لأربعين ليلة شبيهة بما كن يجري بين بارعة القصص شهريار والملك شهريار. تستهل في الغائب بكلام الوزير يقترح على أبي حيان موضوعاً يحلله ومساءلة يستطلع فكره فيها: أو يطلب إليه إبداء رأي أو شرح غريب أو توضيح غامض أو رفع مشكل أو إمتاع مجلس. وإجمالاً بُنيت تلك الليالي على طلب وتحقيق الطلب: وسؤال وتقديم الجواب. وفي تضاعيف السمر تنفتح شهوة المعرفة فيكون الاستطراد والمراوحة بين فنون الأدب والفكر: قبل أن تُختم الليلة بملحة الوداع، من دون أن يعني ذلك سير المحاوراة بينهما على غير منهج أو انقياد المتحاورين لشجون الكلام. في هذا المقام -مقدم السمر- تتنزل النظرة، ومن صلب الليالي تتولد وقد دفع إليها مسار الحوار، في سياق مخصوص يسمح باستدعائها ويجعلها مكوناً من مكونات الليلة الثامنة وعنصراً من عنصر تكوينها.

2.2. مقام المسامرة (التوحيدي / وابن سعدان)

الافتتاح والتأطير

تبدأ الليلة الثامنة، في مقام اسامرة: وفي جنس تشكلي يقع على حدود أجناس يعسر إنباء النص إلى أحدها، ما بين محاوراة المفكرين والفلاسفة، ومحاضرة الأدباء والبلغاء، ومسامرة الجلساء والأصفياء.

يفتح الوزير النيئة -والافتتاح من علامات السلطة وامتلاك الكلام- ويختتمها لا على ما جرت به أغلب الليالي: طالباً ملحة الوداع، بل منبهاً محاوره الذي استقرس في الكلام على أن

"النيل قد ولى، والناس قد طرق العين عابثاً والرأي أن نستجم ننشط، ونسريح لنتعب"

ضابطاً له موضوع الليلة القادمة حتى يستعدّ وبتزود

”وإذا حضرت في الليلة القابلة أخذنا في حديث الخلق والخلق إن شاء الله“

راسماً له طريقة تناول ما يعرض من مسائل

”وأنا أؤكد هذا الإعلام ليكون باعثاً لك على أخذ العتاد بعد اختماره في صدرك، وتحيل الحال به عند خوضك وفيضك، ولا تجبن جبن الضعفاء، ولكن قل واتسع مجاهر بما عندك، منقفاً مما معك. وانصرفت“.

في الليلة الثامنة مناظرة جرت في مجلس الوزير أبي الفتح [الفضل بن] جعفر بن الفرات بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى ابن يونس القنائي. وردت في ثنايا نقول الجاري بين الوزير ابن سعدان والأديب أبي حيان. تقدّمه حديث ابن سعدان عن أيسر الطرق لإدراك الفلسفة وبلوغ الحكمة ونيل السعادة وتحصيل الفوز. وردّ أبي حيان وموقفه من رسالة ابن يعيش من جهة ومن طرائق تحصيل المعارف والعلوم وقدرة الإنسان على الكمال من جهة ثانية. وفي ثنايا الردّ يذكر التوحيدي لابن سعدان مناظرة جرت في مجلس الوزير ابن الفرات بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس القنائي، ثم يستأنف الكلام بعد الانقطاع.

”فقال لي الوزير عند منقطع هذا الحديث: ذكرني شيئاً قد دار في نفسي مراراً وأحببت أن أقف على وضح: أين أبو سعيد من أبي عليّ. وأين عليّ بن عيسى منهم. وأين ابن المراهي أيضاً من الجماعة؟ وكذلك المرزباني وابن شاذان وابن الوراق وابن حيويه؟“

ويجيب التوحيدي عاقداً المفاضلة بين هؤلاء الأعلام، ذاكراً فضل كلّ منهم في مجاه وعلمه، ما عيب عليه. وما قصر فيه، وما جنح إليه، وما اشتهر به، مما يمكن إدراجه ضمن أدب المفاضلات والموازنات. فالمناظرة من هذه الجهة مثّلت عنصر بناءً لليلة الثامنة وأحد مكوناتها الثغوية والدلالية والتأويلية. وهو ما يدعونا إلى النظر في سياقها.

يستند ابن سعدان، في فتحة الليلة، إلى رسالة ابن يعيش في إمكان إدراك الفلسفة، فيعرضها بإيجاز ويستوقف التوحيدي على غرضها. حاول ابن يعيش في هذه الرسالة أن يفشي أسرار الفلسفة بما هي علم مضمون به على غير أهله. فتحدّث عن نهج مسلول مختصر عظيم الفائدة قليل العناء، خلافاً للنهج السائد والمتداول، القائم على إتعاب الطالب والتطويل عليه. والتّهجان مختلفان من

جهات عديدة: في النهج الأول إخلاص للعلم والنهج الثاني تكسب به، هذا ييسر تحصيله وذلك يمنع الجواز إليه، فالفرق بينهما هو فرق ما بين التبسيط والتطويل، وكذلك العالم يرى في صورتين: صورة المعين على بلوغ الحكمة، وصورة الغاش الحاسد يكتسب علمه ولا يسمح به إلا بمقابل. قد اتخذت معيشة ومكسبة ومأكلة ومشربة. أو هو كما يوجزه التشبيه ويكتفه دلاليًا (كسور من حديد)، فدون تحصيل المعارف والعنود عقبات وأي عقبات. في هذا العرض اتهم ضمني للعلماء والأدباء بالبخل وقلة النصح ولؤم الطبع.

وقال لي مرة أخرى: أرسل وهب بن يعيش الرقي اليهودي رسالة يقول في عرضها بعد التقرُّب الضويل العريض: إن هنا طريقاً في إدراك الفلسفة مألوفة مسلوكة مختصرة فسيحة، ليس على سالكها كد ولا سق في بلوغ ما يريد من الحكمة ونيل ما بطلب من السعادة وتحصيل الفوز في العاقبة، وإن أصحابنا طولوا وهولوا وطرحوا انتوك في الضريق. ومنعوا من الجواز عنه غشاً منهم وبخلاً ولؤم طباع وقلة نصح وإتباعاً للمطالب وحسداً للرأغب، وذلك أنهم اتخذوا المنطق والهندسة وما دخل فيهما معيشة ومكسبة، ومأكلة ومشربة. فصار ذلك كسور من حديد لطلاب الحكمة والمحتججين للحقيقة والمتسرفين لاثناء العالم وكلاماً هذا معناه: وإلى هذا يرجع مغزاه.

تضمنت رسالة بن يعيش قضايا تتعلق بعسر طريق الفلاسفة وبإستراتيجيات تحصيل القول الفلسفي تطويلاً وتشعيباً. واتعباً وإرهاقاً، بل حفظاً واستثثاراً لا يخلوان من الحسد والتكسب. والمسلك مثير لأن حركة الثقل قد ابتدأت قبل عصر أبي حيان بزمان. فهل الأمر موصول بصعوبة الترجمة وجدة المصطلحات والمفاهيم وضعف التكوين أم بسوء طباع الفلاسفة والمناطق وحيلهم في التكسب والارتزاق؟ أيا يكن الجواب فإنه لا يمكن إنكار وجود صراع في الحضارة العربية الإسلامية لا بين أصيل العلوم ودخيلها فحسب بل بين مسلكين في تحصيل العلم وقيمتين أخلاقيتين مختلفتين: بين علم لا يَصان إلا ببذله ونشره، وعلم مضمون به لا على غير أهله وإنما بغير حقه. وللمسألة وجه آخر: ما قيمة المعارف والعلوم إن هي لم تحم صاحبها من الفقر المدقع ومن التكفف القاصح عند

1 ورد هذا الاسم في المقابلات: كان أبو حيان يسأله في مسائل الفلسفة

الخاصة والعامة؟ وقد يكون الجواب على هذا السؤال بالفعل الذي أقدم عليه أبو حيان وهو في عشر اتسعين، عندما قام بإحراق كنبه. هذا سؤال أنوزير، فكيف سيكون رد الأديب؟

قامت خفّة الردّ على تعقّل المسألة بانعام النّظر فيها وانتهاج طريق الإنصاف دون تعصّب لأصحاب المهنة ولا عرض تقريرنا يقال عنهم. هو منهج يحقّ الحقّ ويبطل الباطل ويسعى إلى توضيح الغامض وشرح الملتبس ورفع الشبهة وبيان وجوه المغالطة. سلك فيه التّوحيدي مسلكين:

– مسلك التّبرير والإعذار: ذلك أنّ ابن يعيش –وهو صورة لأبي حيان– أرسن إلى أنوزير نصّاً وتقريباً وطلباً للاحتجاج وهو صورة للعالم بوجود بعلمه ويبخر عليه أهل عصره، فإنّ هو شديد الفقر ظاهر الخصاصة لاصق بالدقّة.

– ومسلك التّوضيح والاحتجاج: وفيه ينبّه على المغارقة القائمة بين كثرة العلوم وقصر عمر الإنسان، ممّا يحول دون لكمال، فهو عظيم الضمّوج محدود الوسائل، ويخلص التّوحيدي من هذه القضية إلى قضية ثانية هي تدبّر المسلك الكفيل بنبل السّعادة وتحصيل الفوز والنّجاة. وذلك بمعرفة الطبيعة والنفس والعقل وإنّ له ليكون بذلك في غنى عن قراءة الكتب الكبار ذوات الورق الكثير. ولكنّه ينتهي. فيما بعد، إلى أنّ هذه الطّريق غير متاحة لجميع الرّاغبين في العلم، نتبين ذلك في صياغة القول بسؤال بلاغيّ يفيد معنى الاستبعاد (ولكن أين ذلك الفرد؟) ومنها يخلص التّوحيدي إلى حاجة الإنسان إلى الآخر واستعانت به في اقتفاء آثار المنطقيين والمهندسين، لأنّ القدر بنفسه قليل، والمستطيعين بغيرهم كثير.

وفي هذا السّياق يستدعي صورة علم من أعلام الفلسفة والمنطق "متى كان يمي ورقة بدرهم مقتدري" وهو شاهد يؤكد ما جاء في قول ابن سعدان في أوّل اللّيلة. ويبيد التّوحيدي رأيه فيه مستبشعاً فعالة، مؤكداً خسارته، مؤكداً زعمه (وعنده أنّه في ربح) ثمّ يسلك مسلك التّقييع والتّشنيع عليه، فيذمّ خلقه وسلوكه.

"فإنّ متى كان يُنلي ورقة بدرهم مقتدري وهو سكران لا يعقل. ويتهم، وعنده أنّه في ربح، وهو من الأخسرين أعمالاً الأسفلين أحوالاً".

وفي هذا السّياق يستأنف الكلام من جديد. وقد حصل تدخل بين المقام التّرسّي (موجه إلى أبي الوفاء المهندس) ومقام المشاقفة (التّوحيدي في بلاط أنوزير وقد

طلب إليه كتابة المناظرة) ومقام الكتابة (التوحيد) وهو يعيد تركيب المناظرة في (الإمتاع)

ويكون استدعاء المناظرة سبباً إلى فنّ من أفانين الأدب جديد وإنّ ضرب من ضروب النقد هو أقرب إلى الموازنات والمفاضلات، تنبئ هذا في طلب الوزير ابن سعدان:

”فقال لي الوزير عند منقطع هذا الحديث: ذكرتني شيئاً قد دار في نفسي مراراً وأحبّ أن أقف على واضح، أين أبو سعيد من أبي علي، وأين علي بن عيسى منهما، وأين ابن المراغي أيضاً من الجماعة؟ وكذلك المرزباني وابن شاذان وابن الوراق وابن حيويه؟“

ويتحقّق الطلب بجواب أبي حيّان وتناونه موضوع المفاضلة بين أعلام الأدب والفكر برؤية وروية وبحث دقيق وتفكير عميق وبمنهج يُنصف به الأدباء والفكرين فلا يقضي لهم أو عليهم بقدر ما يكشف موطن إجادتهم ويبرز فضائلهم وحدود إضافتهم. فأبو سعيد، وهو أحد المناظرين

”أجتمعتُ نَشمُ العلم، وأنظمتُ لمذاهب العرب وأدخل في كلّ باب، وأخرج من كلّ طريق، وألزم للجادة الوسطى في الدين والخلق، وأروى في الحديث، وأقضى في الأحكام، وأفقه في الفتوى، وأحضر بركة علي المختلفة. وأظهر أثراً في المقتبسة. ولقد كتب إليه نوح بن نصر - وكان من أدباء ملوك آل ساسان - سنة أربعين، كتاباً خاطبه فيه بالإمام وسأله عن مسائل تزيد على أربعمائة مسألة، الغالب عليها النحروف، وبأقي ذلك أمثال مصنوعة على العرب شكّ فيها فسأل عنها ١٠ وأبو سعيد مات في رجب سنة ثمان وستين وثلاثمائة.“

ويعمد التّوحيدي إلى المقابلة بين نمطين من المعرفة والسلوك إجلال الصّفة في ذات الموصوف بها، فإذا كان أبو سعيد

”يصوم الدهر، ولا يصلي إلا في الجماعة، ويقيم على مذهب أبي حنيفة، ويلبي القضاء سنين..“

فإنّ أبا علي

”يترب ويتخالع ويفارق هدي أهل العلم وطريقة الرّبانيّين وعادة المتسكّين“

ويخلص 'نقارئ'، بهذه المغالبة، إلى أن أبا سعيد منفرد النظر بعيد القرين.

وموضوع الموازنة والمغالطة مبحث عسير وأمر متعذر ما لم ينل الموازن أو المفاضل درجة من يتحدّث عنهم ويفاضل بينهم، بل أجدر به أن يشرف عليها ويفوقها لتتأخّر له المعرفة العميقة واستخلاص النتائج الدقيقة بعيداً عن الانطباعات والتّخمينات. وقد بدأ التّوحيدي فيما رصد من فروق ناقدًا راسخ القدم في العلم ذا زاد يكتسبه قدرة على تبديد ما أشكل عليه.

ومتى نزلنا المناظرة في سياقها ووصلناها بما قبلها وبعدها تبينّا أنّها نهضت بجملة من الوظائف وحلت محلّ الحجّة على أمور كثيرة:

- هي حجّة على قول أبي حيّان (رأيه في المسألة: إدراك الفلسفة وبنوؤ الحكمة)
- وهي تفصيل حيويّ لموقفه من متى،
- وهي استجابة لرغبة الوزير الذي أمره بكتابتها،
- وهي وفاء لأبي الوفاء المهندس الذي طلب إليه سرد جميع ما جرى في بلاط 'بن سعدان،
- وهي بالنسبة إلى التّوحيدي ذات وظيفتين مزدوجتين: هي وعي بفائدة العلم والجّد في تحصيله ونشره "فإنّ شيئاً يجري في هذا المجلس الثّبيّه ينبغي أن يغمتم سماعه" وهي ممارسة الوجود بالكتابة والإبداع.
- وهي متولّدة من جنس المحاورّة ومولّدة لجنس آخر من انكلاء هو أقرب إلى أدب الموازنات.

هذه صورة المناظرة في سياقها العامّ الذي احتضنها. له به وسائل ومعاهد نسب؛ وله بها أسباب إلى الأدب. غير أنّ للمناظرة خصائص ومميّزات ووظائف ومداخلات آتية من جهة تركيبها وأدائها وتوزيع الأدوار فيها.

وإذا كان الإمتاع والمؤانسة قد حفل ببعض المناظرات التي كان فيها التّوحيدي طرفاً مشاركاً أو حاضراً معانيناً. فإنّ أهمّ ما يستوقف الباحث في هذه المناظرة اعتماد التّوحيدي فيها مصدرين صريحين مثبرين. ومصدر ثالثاً مسكوتاً عنه مؤثراً في سرد أحوال المناظرة؛ متحكماً في انتقاء الأقوال وتوزيعها، موصولاً بموقف التّوحيدي من الجدل عامّة، وهو مصدر يستخلص من آرائه المبثوثة في تضاعيف مصنفاته ويدعو إلى التدبّر ويبعث على التّفكير.

مصادر الخبر ومراجع الكتابة

يقول التّوحّيدي قبل سرد المناظرة:

(فقال لي [ابن سعدان]: اكتب هذه النظرة على التمام فإن شيئاً يجري في ذلك المجلس الشّيب بين هذين الشّيوخين بحضرة أولئك الأعلام ينبغي أن يُغتند سماعه وتوعى فرائده؛ ولا يُتهاون بشيء منه. فكتبت: حدثني أبو سعيد بلمع من هذه القصة. فأما علي بن عيسى الشّيخ الصّالح فإنه رواها مشروحة)

ويقول بعد أن عرض المناظرة:

(هذا آخر ما كتبت عن علي بن عيسى الرّماني الشّيخ الصّالح بإملانه. وكان أبو سعيد قد روى لَمَعاً من هذه القصة. وكان يقول: لم أحفظ عن نفسي كلّ ما قلت، ولكن كتب ذلك أقوام حضروا في ألواح كانت معهم ومحابر أيضاً، وقد اختل عليّ كثير منه).

ذكر أبو حيان أن له في نقل هذه المناظرة مصدرين أوّنهما لمع من حديث أبي سعيد (وهو أستاذه وأحد المتناظرين) وفي هذا المصدر خطران يحولان دون الأمانة والإنصاف واستدعاء طمأنينة المتلقي النصف، لا لأنّ أبا سعيد يتحدث عن نفسه بإعجاب ويتحدّث عن خصمه بالتّهوين فحسب، وإنّما - بالإضافة إلى ذلك - لأنّ الحكم العدل يصغي إلى الخبر الواحد أتيا من الخصمين. فماذا ينتقى السّيرافي من وقائع هذه المناظرة وماذا أخفى وعدم تكهّن؟ أيّا يكن اختلاف الأجوبة فإنّ هناك أمراً ما من تقريره بذ، وهو أنّه لم ينقل كلّ ما جرى ولا نقله بالكيفية نفسها. وليس الأمر مختصاً بالسّيرافي منحصر فيه ومقتصر عليه: لأنّ من ينبع الإنسان - إلّا قليلاً ممّن عصم الله - أن يمدح نفسه ويذمّ غيره: تلك سجيّة فيه قائمة وطبع عليه قد جُبّ. أمّا الخطر الدّني فمأثته أهميّة المسكوت عنه في مجال الأدب خاصّة وفي مجال التّبادلات القوليّة ونقل الأخبار عموماً، فما أخفاه أبو سعيد لا يُستبعد أن يكون أهمّ ممّا ذكره، ولا يُستبعد أن يكون المسكوت عنه في هذه المناظرة أبلغ من المنصوح وانصرح به. هاهنا يدعى القارئ / المتلقي إلى استنطاق أسرار النّص وتجاوز ظاهريه إلى بطن ما يخفيه. ويمكن أن نضيف إلى هذين الخصرين خطراً ثالثاً متمثلاً في ما ينشئه الإلغاء والإيجاز من فراغات نصيّة وثغرات يدعى لمؤلّف - بطرق واعية أو لا إرادية - إلى ملئها وما

يترتب على ذلك من تحويل للنص الأصلي إضافة وتعديلاً قصد تحقيق اتساقه وانسجامه، لا سيما إذا كُفّا في عملية إبداعية من صميم الأدب. والحاصل من ذلك كله أن لا حدّاً فاصلاً بين المنقول والموضوع، والواقع والفن، وعفو المشافهة وتدبير الكتابة.

هذا عن المصدر الأول. أما المصدر الثاني لرواية أبي حيان فهو علي بن عيسى، وهو أحد الحاضرين في المجلس. ولمجالس أمانات بمعنيين: معنى الحفظ والكتمان، ومعنى الأمانة في نقل ما جرى إذا اقتضت الحاجة ذلك. ولكن ما يلاحظ هو أن علي بن عيسى كان في وقائع المناظرة، من أنصار أبي سعيد السيرافي، معجبا به لا يخفي إعجابه. ومشيدا بفضل مبالغ فيه: فخره من هذه الجهة ملتبس بذاتية صاحبه. وهو ينقل ما جرى من جهة م، ولا يستبعد أن يعتمد إلى تحسين القبيح وحمد المذموم حتى تعلق الأمر بالسيرافي. وإلى تبسيط الحسن ودمّ المحمود عند الحديث عن خصمه. ثم إن علي بن عيسى قد أضاف إلى المناظرة شرحاً لمشكل والغامض والعويصر. مدفوعاً في الظاهر بنزعة تعميمية تعمم النفع وتنشر فضل العناء في المجانس. والشرح في جوهره قراءة ومحاولة فهم، وأية قراءة لا يمكنها أن تستوفي معاني النص ومدلولاته فضلاً عن حسن تمثيلها وسلامة فهمها. إن القراءة عملية توجيه للمعنى (Orientation) وفي عملية التوجيه تستدعي عناصر عديدة (صبيغة السّارج. عقيدته، علاقته بالمناظرين. ميولاته وأهوائه...).

والإشكال هو أن المصدرين ينصهران في نسيج واحد وعمل واحد: هكذا يجد التوحيد نفسه في لعبة كتابة معقدة. بين مصدرين أولهما شحيح (في شكل لمع وإضاءات) والثاني مسهب فيه شرح وتحويل يدعى معهما إلى الإيجاز والاختصار وحذف الفضول دون تحريف لمعنى أو تغيير المقصد. فمناظرة من هذه الجهة أقرب إلى الإنشاء منها إلى الإخبار، والتوحيد بمزاوجته بين هذين المصدرين - يبدع نصاً موهباً بنقله. ولا عجب، فقد أقرّ معاصروه ومؤرخون من بعده بأنه كثيراً ما يتزبد ويتقول وينسب إلى القائلين أقوالاً لا تصح نسبتها إليهم. ومن هذه الجهة تنتسب المناظرة إلى الأدب بم هو إنشاء وإبداع، وترتيب وتنظيم، وتنضيد ثمادة سردية وتوزيعها على المتكلمين. وعندئذ عن صور الوقائع حاصلة بالعيان إلى صورتها مفهومة في الأذهان مجرّاة على اللسان تثبتتها الكتابة بوصفها أرقى أشكال البيان.

فكيف تم تحويل الحدث حديثاً؟

3.2. مقام المناظرة: (السيرافي / متى بن يونس)

تبدأ المناظرة بالسؤال، يسأل أبو سعيد لسيرافي متى بن يونس "حدثني عن المنطق ماذا تعني به" وتنتهي بالانقطاع، وقد أعنن الوزير ابن الفرات عن انتصار السيرافي وأقبل يثني عليه. وما بين البداية والنهاية حركت المناظرة مبدأ الادعاء والاعتراض، فكانت في شكل تبادلات قولية ووحدات تناظرية.

1.3.2. بناء المناظرة

من خصائص هذه المناظرة حضور الطرف الثالث فيها حضور موجّه لمسارها مؤثّر في بنائها. ولذلك سننظر في مبناها من جهتين متكاملتين: من جهة المتناظرين في عرضهما الآراء والاعتراض عليها. ومن جهة تدخل الوزير - الخصم والحكم في مسار المناظرة

1.1.3.2. باعتماد الوحدات التناظرية والتبادلات القولية (بين المتناظرين)

في كل وحدة تناظرية أو تبادل قولية رأي ورأي مخالف أو مناقض. وينهض كل مناظر بوظيفتين متكاملتين متداخلتين هما التأسيس والتقويض، أو الدفاع عن رأيه والسعي إلى إبطال رأي الآخر:

1. في الوحدة التناظرية الأولى يفتح السيرافي النقود فيطلب إلى خصمه تعريف المنطق واعداً إيّاه - على سبيل الإغراء - ولتمويهه - بأنه إذا فهم مراده قبل صوابه وفق السنن التي تجري بها المناظرات، يعني بذلك آداب الجدال وضوابطه من سعي إلى إجلاء الحق وقبوله والتسليم به متى بان. ويحقق متى هذا الطلب فيعرف المنطق بوصفه

"آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه".

ويؤدّي المعنى المجرد بالتشبيه المحسوس لغاية الإفهام والتوضيح

”كاليزان: فإني أعرف به الرجحان من التفصان: والشائل المرتفع؛ من الجنح“.

وبهذا التعريف تبرز مكانة المنطق بين العلوم: إذ هو تاجها عليه تعول وإليه تحتكم. وبهذا التعريف يجد السيراقي — وقد انتدبه المجلس للمناظرة — بين أمرين: إما أن يسلم لئني بصحة ما ذهب إليه وعندئذ يكون قد أنهى المعركة قبل الخوض فيها. وإما أن يعترض على قوله اعتراضاً يدعى معه إلى تقديم الحجج وتكثيفها والتأكد من قوتها وسلامتها لا سيما أنه يواجه رجل المنطق والمنطقي على كل شيء قدير.

2. في الوحدة المناظرية الثانية يعترض أبو سعيد السيراقي على هذا التعريف من جهتين: أولاها آلة الوزن المحققة لهذه الوظيفة، وقد أسندها إلى ”النظم المألوف وإعراب المعروف“ في لغة العرب: وإلى العقل البشري عندما تختلف اللغات. وثانيتها معرفة الشيء الموزون من حيث جوهره وقيمه وصفاته

”فمن لك بمعرفة الموزون أيما هو حديد أو ذهب أو شبه؟“

ويقول:

”ليس كل ما في الدنيا يوزن. بن فيها ما يوزن، وفيها ما يكال، وفيها ما يذرع، وفيها ما يمسح وإفيها ما يحرز، وهذا وإن كان هكذا في الأجسام المادية، فإنه على ذلك أيضا في المعقولات المقررة. والإحساسات غلال العقول تحكيها بالتقريب والتبديد، مع الشبه المحفوظ والماثلة الظاهرة“.

وبهذه المطاعن يؤكد جهل خصمه مستشعراً معنى بيت شعري مشهور لأبي نواس قاله في معرض الاحتجاج على تشدد النظام في أمر العفو الإلهي ”فأنت كما قال الأول: حفظت شيئا وغابت عنك أشياء“. ويخلص السيراقي، من ثمة. إلى أن تعريف متى للمنطق ينطبق على لغة اليونان ولا يلزم لغة العرب ولغات الترك والهند والفرس. ومن هذه الجهة لا يمكن تحكيم المنطق اليوناني في تلك اللغات فيكون لها قاضياً وحكماً لميز المعاني حتى تقبل سليمة وترفض سقيمة. ومن مدلولات هذا القول إبطال زعم متى بأن جميع الناس وسائر العلوم في حاجة إليه لا تستقيم معانيهم إلا به. في انقابر. يؤكد متى هذه الأطروحة معتمداً العقل قسماً مشتركاً بين البشر على اختلاف أجناسهم ولغاتهم.

”فهم في المعقولات سواء“.

- وهو ما نتبينه في المثال المضروب لغاية التوضيح والإقناع
- ”ألا ترى أن أربعة وأربعة [ثمانية] سوا- عند جميع الأمم، وكذلك ما أشبهه“.
- وهو بهذا القول- يحفظ منزلة المنطق ويتوجه من جديد.
3. في الوحدة التناظرية الثالثة، ينهض السيرا في بوظيفتين أولاها الاعتراض على رأي متى يكشف ما في المثال المضروب من تمويه
- ”ولقد موهت بهذا المثال، ولكم عادة بمثل هذا لثمويه“.
- وثانيتها تفخيخ الخطاب بضرب مخصوص من السؤال يستدعي معرفة دقيقة بكيفية الجواب: يسأل السير في متى:
- ”إذا كانت الأغراض العقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجمعة للأسماء والأفعال والحروف: أفليس قد لزمنا الحاجة إلى معرفة اللغة؟“
- فيجيب متى بـ (نعم) دون أن يعلم أنه وقع في فخ النعوي بإجابته بحرف في غير موضعه، والموضع يقتضي الجواب بـ (بلى). فتأكد جهل متى باللغة وتصاريقها ومواضع استعمالها. وينجح السير في استدراج خصمه إلى الخوض في قضايا اللغة وفروعها...
4. في الوحدة التناظرية الرابعة يحدث السيرافي وصلاً سببياً بين شيئين متباعدين، منتقلاً من الخوض في المنطق إلى الخوض في اللغة، منكراً على خصمه دعوته إلى لغة لا يفهمها، مؤولاً دعوته تأويلاً خاصاً
- (أنت إذا لست تدعونا إلى علم المنطق. إنما تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية وأنت لا تعرف لغة يونان)
- ويخلص من ذلك إلى مطعن ثان متمثل في وضع لغة يونان فهي في نظره
- ”قد عفت منذ زمان طويل: زباد أهلها، وانقرض التوم الذين كانوا يتفاوضون بها، ويتفاهون أغراضهم بتصاريقها“
- والأمر أشكل متى اعتبرنا قضايا الترجمة وعدم إيغاء الترجمان بنقل العبارة القنمة في أصل اللسان
- ’على أنك تنقل من السريانية. فم تقول في معان متحولة بالنقل من لغة يونان

إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه إلى أخرى عربية؟“

ومن شأن هذه الحجج المطاعن أن ترجّح كفة السّيرافي وتقطع به أشواطاً نحو الغلبة والانتصار، لا سيما أنّه يعترف من منهل مشترك اتفق عليه كبار الأدباء والعلماء والمفكرين. إلّا أنّ ما يلفت الانتباه هو يسر الانتقال من الحديث عن المنطق (مجال متى) إلى الحديث عن اللغة (مجال سّيرافي) إنّها إستراتيجية جذب الخصم إلى الميدان الذي يحسن الرّكض فيه والمضمار الذي يجيد العُدو فيه. وفي المقابل، ينبّه متى على مزايا التّرجمة وفدرتها على حفظ المعاني.

”يومان وإن بادت مع لغتها. فإنّ التّرجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني وأخلصت الحقائق“.

طاعناً بذلك على رأي السّيرافي مبرزاً تهافت الحجّة التي اعتمدها، عندما وصل وصلاً سببياً بين ذهب اللغة وذهاب المعنى.

5. في الوحدة التّداوليّة الخامسة يعترض السّيرافي على قوّم متى بقدرة التّرجمة على تأدية المعاني ناهجاً في الحجاج طريقة مخصوصة قوامها التّسليم بقول الخصم على وجه الافتراض سبيلاً إلى إبراز ما فيه من تهافت.

”قال أبو سعيد: إذا سلّمنا لك أنّ التّرجمة صدقت وما كذبت، وقوّمت وما حرّفت، ووزنت وما جرّفت، وإنّها إما الثابت ولا حافت، ولا نقصت ولا زادت، ولا قدّست ولا أخرت. ولا أخلّت بمعنى الخاصّ والعام ولا إباحصر الخاصّ ولا بأعمّ العام... وإن كان هذا لا يخون، وليس هو في ضابغ النّفات ولا في مقادير المعاني“.

إنّ صوغ القول بالمقابلة والتّفصيل كفيّن بالتشكيك في جدوى التّرجمة وإبراز لما فيها من نقائص وعيوب تحول دون تأدية الغاية وبلوغ المراد. هكذا يخلّص السّيرافي إلى نتيجة

”فكانت تقول: لا حجة إلّا عقول يونان، ولا برهان إلّا ما وضعوه. ولا حقيقة إلّا ما أبرزوه“

تبدو غير مناسبة لسياق الاحتجاج. ممّا يمكن إدراجه ضمن المغالطات المنطقيّة، ذلك أنّ الاقتناع بقضائى التّرجمة ليس معناه الانتصار لليونان. وهو ما نستوضحه في ردّ متى على السّيرافي إذ نفى توجيهه القول نحو هذا المسار

وتأويله المعنى على هذا النحو، ولم ينفُ أصحاب الحكمة وعمق بحوثهم في ما ظهر من هذا العالم وما بطن: وقدرتهم على إنشاء أنواع العلم وأصناف الصناعات. وهو ميزة لهم من سائر الأمم.

6. في الوحدة القنظريّة السادسة: يعترض السّيرافي على متى مخفّطاً إيّاه، ناسباً إليه التّعصّب والميل مع الهوى، مبرزاً الطابع الكوني للمعرفة الإنسانيّة وانتشارها في الزّمان والمكان. وفي هذا السياق يحدّد السّيرافي من فضل اليونان وما تُسبب إليهم من الحكم. فهم غير معصومين من الخطأ ولا مميّزون باللفظنة ولا "الحقّ تكفّل بهم، والخطأ تبرأ منهم، والفضائل تحقت بأصولهم وفروعهم، والزّرائل بعدت من جواهرهم وعروقهم".

وعلى هذا الأساس، يرى في انبهار متى بهم وتقديره لحكمتهم ومنطقهم موقفاً فيه الكثير من الجهل والعذد والتّعصّب والمغالاة. فأنخطأ فيها جاز، والبدء فيها إنّما أبداع لئله من ينابيع الأوّلين. تلك هي خاصّة المعرفة الإنسانيّة: متنامية يضيف فيها اللاحق إلى السّابق شيئاً وأشياء. ومن شأن هذا التحليل أن يبذّر دلة التّعظيم والتّضخيم التي حظي بها أرسطو، للمعلّم الأوّل، وأن يزرّي بمن يرى المنطق سيّد العلوم وقاضيها. وبهذا يعمد السّيرافي إلى ضرب من الحجاج قائم على تقويض حجة السلطة بحجة الواقع

"وليس واضح المنطق يونان بأسرها، إنّما هو رجل منهم، وقد أخذ عنّ قبله كما أخذ عنه من بعده، وليس هو حجة على هذا الخلق الكثير والنجم المتغير. وانه مخالفون منهم ومن غيرهم. ومع هذا فلا اختلاف في الرّأي والنّظر والبحث والسّألة والجواب سنخ وطبيعة: فكيف يجوز أن يأتي رجل بشيء يرفع به هذا الخلاف أو يحلّله أو يؤثّر فيه؟ [هيهات] هذا محال، ولقد بقي العالم بعد منصفه على ما كان عليه قبل منطقته".

ويخلص السّيرافي إلى بيان خطأ رأي متى وبطلان مسلكه لأنّ ما قصد إليه

"شيء لا يستطاع لأنّه منعقد بالفطرة والطّبع"

ولأنّه لو صرف عنايته إلى

"معرفة هذه النّعة التي نحاورنا بها، وتجاربنا فيها، وتدريس أصحابك بمفهوم أهلها وتشرح كتب يونان بعادة أصحابها. نعمت أنك غني عن إمعاني يونان

كما أنك غني عن لغة يونان".

ومن صنب هذه المسألة تتوَلَّد مسألة أخرى مدارها على اختلاف عقول الناس وعمّا إذا كان الاختلاف ضبيعيّاً أم مكتسباً يذهب مثلى إلى أنّه اختلاف بالطبيعة، ويتخذ السّيرافي هذا الجواب حجة عليه يجريها بالسؤال البلاغيّ المفيد للنفي والإنكار

"فكيف يجوز أن يكون هاهنا شيء يرتفع به هذا الاختلاف الضبيعيّ وانتفارت الأصليّ؟"

هذا موقف السّيرافي، وقد رآه مثى تكراراً وعودة إلى المسألة الأولى. وهي من علامات الانقطاع

"هذا قد مرّ في جملة كلامك آنفاً"

7. في الوحدة التّناظرية السّابعة. يغيّر السّيرافي موضوع الجدل

"يقول السّيرافي: ودع نا"

ويعمد إلى خطة جديدة قوامها استجلاب الخصم إلى الحرم واستدراجه إلى الخوض في مسألة لغويّة. ههنا تؤشك المناظرة أن تنحو منحى تعليميّاً لانعقادها بين طرفين طرف عالم ممتلك المعرفة وطرف خالي الذّهن اضطرّ في انقمام إلى الإصغاء والفهم.

"قال أبو سعيد: أسألك عن حرف واحد، وهو دائر في كلام العرب، ومعانيه متبيّرة عند أهل العقل، فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسططليس الذي تدلّ به وتباهي بتنخيمه. وهو «أواوه» ما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه أو وجود؟"

ويقع رجل المنطق في شراك النّحويّ معترفاً بعجزه اعتراف المستعلي برأيه لا ينظر في لنحو لأنّه منطقيّ

"فبُهِتَ مثى وقال: هذا نحو. والنّحو لم أنخر فيه لأنّه لا حاجة بالمنطقيّ إليه، وبالنّحويّ حاجة شديدة إلى المنطق. لأنّ المنطق يبحث عن المعنى [والنّحو يبحث عن اللفظ] فإن مرّ المنطقيّ باللفظ فبالعرض، وإن عثر النّحويّ بالمعنى فبالعرض، والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أوسع من المعنى".

8. في الوحدة التناظرية الثامنة. يعترض السيرافي على متى مؤكداً حاجة المنطقي إلى النحو. مفصلاً وجوه تلك الحاجة بضرب أمثلة تكشف عما يعترى الكلام من تناقض وتحريف إن هو وضع في غير حقه أو سيغ على غير تراكيبه الحاملة للدلالة. وفي هذا السياق يستدعي السيرافي متى إلى موضوع الخلاف بين اللفظ والمعنى فيرى

”أَنَّ اللفظ طبيعي والمعنى عقلي؛ ولهذا كان اللفظ بائداً على الزمان، لأن الزمان يقنو أثر الطبيعة [بأثر آخر من الطبيعة؛ وهذا كان المعنى ثابتاً على الزمان، لأن مستملي المعنى عقل. والعقل إلهي، سادة اللفظ طينية، وكل طيني منهفت“.

ليخلص إلى أنه لولا الأسماء المستعارة من العربية ما أمكن لمّتي أن ينتحل صناعة المنطق. ولولا اللغة العربية لما أمكن له ترجمة ما ترجم.

’وفد بقيت أنت بلا اسم لصناعتك التي تنتحلها. وأنتك التي تُزهي بها، لا أن نستعير من العربية لها اسماً فتعار، ويسلم لك ذلك بمقدار، وإذا لم يكن لك بد من قليل هذه اللغة من أجل الترجمة فلا بد لك أيضاً من كثيرها من أجل تحقيق الترجمة واجتلاب ثقة والقوي من الخنة اللاحقة“.

وخلافاً لسلك التعظيم والمبالغة والتفخيم الذي سلكه السيرافي لتتويج النحو وإبراز حاجة المنطقي إليه، يسلك متى مسلك التهوين. معترضاً على ما في موقف السيرافي من النحو من إجلال وتعظيم، مؤكداً أن حاجته إلى اللغة إنما هي بمقدار ضئيل

”يكفيني من لغتكم هذه الاسم والفعل والحرف؛ فإني أتبلغ بهذا القدر إلى أغراض قد هدبته لي لغة يونان“.

9. من صلب هذه المسألة تتولد مسألة ثانية موصولة بها تجري في نطاقها؛ تُتداول في الوحدة التناظرية التاسعة. وفيها يستدل السيرافي على وجوه الحاجة إلى معرفة النحو معرفة تتجاوز مرتبة معرفة الأقسام (الاسم والفعل والحرف) إلى مراتب أدق تُعنى بالبذاء والتراكيب. والحركات والإعراب، والتقديم والتأخير، والرصف والتأليف. والتشديد والتخفيف؛ والتوسعة والتضييق، ولتضم والتثني والإرسال والتسجيع، وغيرها من ضروب القضايا والمسائل التي يبحث فيها

النحويّ ويُدعى إلى معالجتها، وإن بدا قدر مهمّ من هذه القضايا من مشمولات الباحث في البلاغة والبيان. وما لم يدرك رجل المنطق هذه الدقائق والفرزق لم يأمن وصول نحن اليونان إليه على الصورة التي نشأ فيها. وبحجة التناقض بين القول ولفعل يضع السيراقي على متى لا رآه يُزري على العربية - على جهله بها. ويستند في شرح كتب «أرسطو» إليها

”فلم تُزري على العربية وأنت تشرح كتب «أرسطوطليس» بها. مع جهلك بحقيقتها“^٣

وفي هذا السياق تنحو المناظرة منحى جديداً تتغيّر بموجبه العلاقة بين المتناظرين: ففي سياق الاحتجاج يضرب السيراقي مثلاً على دقة مباحث العربية متخيّراً من حروفها ما بدا للنّاظر فيه أوّل وهلة هيئاً لا إشكال فيه، وهو حرف (الواو) فيسأله عن أحكامه. ويجعل جهل حرف واحد سبباً إلى جهل حروف، ولا يؤمن أن يكون جاهلاً بما يحتاج إليه. وبحجة الإمكان يعمّ جهل متى بأشياء لأنّ من عجز عن فهم معاني حرف واحد هو على فهم معاني جميع الحروف أعجز

”وأنا سألتك عن معاني حرف واحد، فكيف لو نثرت عليك الحروف كلّها، وطالبتك بمعانيها ومواضعها“.

وبحجة الوصل السببي ينتهي السيراقي إلى أن ادّعاء متى أنّه من خاصّة لخاصّة، ممن يعرف أسرار الكلام ويكشف غوامضه ويجلي خفيه إنما هو ادّعاء باطل لا تقوم عليه حجة ولا يسنده برهان. ومن جهل حرفاً أمكن أن يجهل حروفاً، ومن جهل حروفاً جاز أن يجهل اللغة بكمالها، فإن كن لا يجهلها كلّها ولكن يجهل بعضها. فلعله يجهل ما يحتاج إليه، ولا ينفعه فيه ما لا يحتاج إليه. وهذه رتبة العامّة أو رتبة من هو فوق العامّة بقدر يسير، فلم ينبأ على هذا ويتكبر، ويتوهم أنّه من الخاصّة وخاصّة الخاصّة. وأنّه يعرف سرّ انكلام وغامض الحكمة وخفيّ القياس وصحيح البرهان؟ وبفضل تدخل الوزير ابن انغرات - وفي مثل هذه المجالس لا يستبعد التواطؤ - ينجح السيراقي في تغيير وضعيّة المتجادلين، فيكون هو معلماً عارفاً ويحقّ خصمه منزلة المتعلم يشكّر فراغاً عرفانياً ههنا تقرب المناظرة من جنس لخطاب التعليمي ولم تعد حواراً يجري بين نظيرين متقاربين كفءة متكافئين منزلة.

”يقول الوزير ابن الفرات: أيها الشيخ الموفق، أجبني بالبيان عن مواقع الواو حتى تكون أشد في إفحامه، وحقق عند الجماعة ما هو عاجز عنه، ومع هذا فهو مشنع به“

وبهذا الطلب يستعرض السيرافي ما حفظه من دروس النحو عرضاً وافياً ينتهي بتدخل الوزير ثانية مخاطباً متى على وجه التكبر والاستعلاء بل النقشفي والتحقيق والإزدا،

”قال ابن الفرات للمثني: يا أبا بشر: أكان هذا في نحوك؟“

يبدأ السيرافي عرضه قضايا اللغة على نحو عام ثم يسلك مسلك التخصيص والتدقيق فينتخب مثلاً لغوياً مشكلاً يعرضه على خصمه عرضاً مختبراً والممتحن (السؤال الامتحاني) لا يريد به جواباً وإنما يكشف به فراغاً ويؤكد بمخاطبه جهلاً. (يسأله عن الفرق بين قول القائل:

زيد أفضل الإخوة؟ وقوله: زيد أفضل إخوته).

ولا يجد متى لهذا السؤال جواباً. بن إنه -فيما ينقل لنا أبو حيّان- قد أخرج أيما إخراج: نتبين ذلك في علامات التوتر والانزعاج البادية عليه

”فبلح وجنح وغصن بريقه“.

ويستغل السيرافي ارتباك متى ليقهمه بالغفلة والجهل والعجز عن استبانة وجه الصواب وميزه من وجه البطلان. وينجح السيرافي الثالثة في إنطاق خصمه عندما احتج على سير المناظرة فأنكر التهجين وطلب التبيين. غير أن السيرافي -وهو في مقام التعليم والتدريس- يزعم بأن حوارته إنما هو لإزالة التباس. ويمضي قدماً في بيان حاجة خصمه إلى التزود بالمعارف والمعوم عارضاً عليه حضور حقائق درسه. كان يمكن للموضوع أن ينتهي عند هذا الحد غير أن الوزير يتدخل مرة أخرى فيطلب إليه بيان الفروق في الشاهد المضروب، ويمنح السيرافي، بذلك، فرصة أخرى لا لإظهار سعة معارفه وتبحره في علوم اللغة فحسب وإنما نيقم الحجة على جهل من تعانم، ووضاعة من ترفع، وبطلان رأي من تصارب. وبذلك يُبين انقطاع خصمه، ولانقطاع علامات منها السكوت والعجز عن ردّ الجواب. يقول ابن الفرات:

”سأله يا أبا سعيد عن مسألة أخرى، فإن هذا كَلَمًا توالى عليه بأن انقطاعه، وانخفض ارتفاعه، في المنطق الذي ينصره، والحق الذي (لا) يبصره“.

إنَّه مقام عرض لمعرفة وإظهار سعة الاطلاع. ننتبئنه في سؤال السَّيرافي وجواب متى

”يقول أبو سعيد: ما تقول في رجل يقول: «لهذا عليّ درهم غير قيراط. وهذا الآخر عليّ درهم غير قيراط» فيجيب متى «ما لي علم بهذا النمط. ويقول السَّيرافي «ها هنا ما هو أخفّ من هذا، قل رجل لصاحبه: «بكم الثوبان المصبوغان؟» وقل آخر «بكم ثوبان مصبوغان» وقال آخر «بكم ثوبان مصبوغين». بين انعماني التي تضمَّنهما لفظ لفظ“.

إنَّ تكثير الأسئلة بلا أجوبة تندرج ضمن الخطّة التي اعتمدها السَّيرافي لإظهار مبلغ جهل مخاطبه وإقامة الحجّة عليه على انلا حتّى يتبيّن القوم انقطاعه ويشهدوا بأنّه لم يكن لشرف العلم حفظًا ولا لضوابطه وفيّ. يقول لسَّيرافي مخاطباً متى:

”لست نازعا عنك حتّى يصحّ عند الحاضرين أنّك صاحب مخرقة وزرق“.

وتنتهي الأقوال المتبادلة في هذه الوحدة التناظرية بإنكار متى تحوّل مسار المناظرة وبالطعن على الطريقة التي انتهجها السَّيرافي الذي بدأ بنفسه معجباً. وفي هذا السياق يعتمد حجة الماثلة ليجرد خصمه من غلبته المزعومة وانتصاره الموهوم.

”قال متى: لو نثرت أنا أيضاً عنيك من مسائل المنطق أشياء لكان حالك كحالي“.

10. في الوحدة التناظرية العاشرة والأخيرة تنهياً جملة الأسباب الباعثة على لانقطاع. نتبين ذلك في انتقال أبي سعيد السَّيرافي من التفهّم والإفهام إلى التشنيع والاثّهام، وفي تنبيه متى إلى الصّمت بعد الكلام. فقد تواترت في خطاب السَّيرافي عبارات الإزراء والاستنقاص والتحقير

[...] وهذا كله تخليط وتزويق وتهويل ورعد وبرق. وإنما بؤيكم أن تشغلوا جاهلاً، وتستذلوا عزيزاً، وغايتكم أن تهزلوا بنجنس وإنشوع والخاصة والفصل والعرش والشخص. وتقولوا: البلية والأينية والذهية والكيفية والكمية والذاتية والمرضية والجوهرية والهيولية والصورية والأيسية والليسية والنفسية ثم

تتناولون فتقولون (جئتُ بالسحر) في قولنا (لا) في شيء من (ب) و(ج) [...] وهذه كلها خرافات وتُرّهات ومغالق وشبكات، ومن جأء عقله وحسن تمييزه ولطف نظره وثقّب رأيه وأنارت نفسه استغنى عن هذا كله

والطعن ليس منصباً على شخص متى فحسب وإنما أكثر انصبابه على ثقافة اليونان التي رآها

”على غاية الركاقة والضعف والفساد والفسانة والسخف ولولا التوقي من التطويل لسردت ذلك كله، [...] ولقد حدثنا أصحابنا الصّابئون عنه بما يضحك الثكلى ويشتت لعدوّ ويغيم الصديق: وما ورت هذا كله إلا من بركات يونان وفوائد الفلسفة والمنطق ونسأل الله عصمة وتوفيقاً نهتدي بهما إلى القول المرجع إلى التّحصيل. والفعل الجاري على التعديل، إنه سميع مجيب“.

أعاد التّوحيدي تركيب المناظرة استناداً إلى مصدرين متفاوتين دقة وتفصيلاً. أوّهما شحيح في شكل ناعم موجزة، وثانيهما مهذار في شكل شروح ضافية. إلا أن الصورة التي استقرت عليها المناظرة من شأنها أن تبعث على السؤال:

- من حيث كمّ الأقوال: لقد استأثر أبو سعيد بالكلام فهل كان حظّ متى من الجواب ضئيلاً؟ ألم تخضع المناظرة لشذّب وتهذيب؟ وإن صحّ ذلك فما هي الأقوال التي حذفت أو لحّصت؟ أليس في ذلك تسلّط على الرّأي الآخر اعراض؟ وهل كان مسار المناظرة حوارياً متعدّد الأصوات أم سارت منذ البدء أحادية الصّوت؟

- من حيث المسلك: نهج السّيرافي في المناظرة نهج الهجوم دافعاً متى بذلك إلى نهج الدّفاع إلا في مرّتين. وسلك مسلك الخصومة والنّافسة والبهادة معتمداً جملة من المغالطات والتمويهات نتبين هذا في مختلف الأحكام التقويمية والانتهايات. وفي طعنه على سائر مقدّمات خصمه وتثويضه مختلف آرائه؛ وفي تكراره عبارة (أخطأت) في مستهلّ كل تبادل قوليّ، وفي استعماله معجماً ينأى بالمناظرة عن نبيل مقصدها (إظهار الحقّ وتحقيق الإفادة وتبيين الصّواب) ليفرقها في السّجال وفي ضرب من الحوار يُراد به تهوين الخصم بصور التبشيع وعبارات التّشجيع. والقصد إلى الإزراء والتّحتير. والأمر مثير لا سيّما متى

اعتبرنا تعريف متى للمنطق - عندما سئل عنه - تعريفاً صحيحاً. فهل كان بإمكان أبي سعيد أن ينهج غير هذا النهج؟ إننا نرجح أنه لو سلم متى في أول المناظرة لسار الحوار بينهما في مسار مغاير يعجز فيه صاحب النحو عن تحقيق الانتصار. ومن صلب هذا السؤال يتولد سؤال ثانٍ موصول به: هل كان السيرافي - وقد اشتهر ببدوئه وتعلّله وزهده وإنصافه - يناظر استجابة لأمر الوزير الراغب في الصنع على أصحاب المنطق الحريص على إظهار عجزهم وجهلهم الساعي إلى تبكيثهم. الحمن في التشفي منهم؟

- من حيث العلاقة بين المناظرة والليّلة: إن صورة متى التي رسمها لتوحيد في أول الليّلة، في معرض حديثه مع ابن سعدان، تطابق صورته في نهاية المناظرة، منقطعاً مهزوماً. يظن نفسه في ربح وهو من الخاسرين. فأَي الصورتين لأصل؟ وهل كانت المناظرة تجسيدا لفكرة وردت في الليالي أم كانت الليلة تعليقا على ما جرى في المناظرة؟ لا شك أن قرئنا تاريخية عديدة تؤكد حصول هذه المناظرة في مجلس الوزير ابن الفرات بحضور أعيان أهل العلم والأدب. ولكن ليس الخبر كانهيان ولا بلاغة القلم مثل بلاغة اللسان.

هذا مسار لمنظرة وجملّة الخطوات النفي قطعها المتناظران. لقد قطعت المناظرة عشر خطوات لازم فيها السيرافي دور المعترض ونهض بوضائف أخرى يقتضيها هذا الدور منها الإنكار والتّهجين والاستدراج والمجوم والتّشنيع والتّوريث والإفادة وتعليم... أمّا متى فتقلب في هذه المناظرة بين التعريف والتّوضيح والتّأكيد والتّنبيد والتّصحيح والاثّهام بالانقطاع والتّعديل والسّكوت والإفتاء وطلب التّبيين وإنكار التّهجين وانتهى مصغيا بلا ردة... وهي نهاية محيرة باعثة على التّأويل: فهل ننظر فيها من جانب رجل النحو فنعتبرها نهاية طبيعية توافر فيها الإفحام أم نعتبر فيها موقف رجل المنطق الذي آثر الصّمت في مقام لا يجدي مع الخصم الكلام؟

2.1.3.2. باعتماد تدخّل الطّرف الثّالث (الوزير ابن الفرات)

للوزير ابن الفرات دور مهمّ في تسيير المناظرة وتحديد مسارها، فهو الذي استنهض هم الحاضرين لمواجهة متى: وهو الذي أرى بتوبيههم وقرعهم وتبسيم لإحجامهم في البدء. "أعدكم في العلم بحرا...". وهو الذي رفض الاعتذار وألزم اعتذار وحكّه على المواجهة. وهو الذي تدخل مرارا لاستيضاح الغامض وشرح

الغريب ونشر الفائدة وتعميم النفع، وهو الذي نطق بدلاً من الحاضرين عندما طُلب إتيانهم إبداء الرأي وبداية الكلام، فألزمهم موقفه بقوله "هم يريدون كذا..." وموقفه في الأصل لا يلزم، والحاضرون صامتون منذ البداية يتابعون ما يجري بين المتناظرين: ينوبهم الوزير في الرأي وانوقف والكلام...

وما بين بداية المناظرة ونهايتها تدخل الوزير تسع مرّات، وهو عدد يكاد يوازي عدد مواقف المتناظرين:

1. استنفاذ الحاضرين واستنهاض هممهم "فما انعقد المجلس سنة ست وعشرين وثلاثمائة، قال الوزير ابن الفرات لجمعة - وفيهم الخاوي وابن الأخشاد وائكتبي وابن أبي بشر وابن رباح وابن كعب وأبو عمرو قدامة بن جعفر والزهرري وعني بن عيسى الجرج وابن فراس وابن رشيد وابن عبد العزيز الهاشمي وابن يحيى العلوي ورسول ابن طفج من مصر والمزباني صاحب آد سامان... ألا يُتندب منكم إنسان لمناظرة متى في حديث المنطق. فإنه يقول: لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حوينا من المنطق وملكناه من القيام به. واستندناه من واضعه على مراتبه وحدوده، فاطلعت عليه من جهة اسمه على حقائقه فأحجم انقوم وأطرقوا". ومن شأن هذا التكليف أن يبعث على التساؤل عن وجهة المناظرة فهي طلب الحق أم تحقيق الغلبة، وعن الجهاز الحجاجي المعتمد فيها. وذلك أنه عندما يُطلب الحق يصدق النظر ويتعزى من الهوى؛ وعندئذ تُنشد الغلبة ينفتح باب المغالطة والتفسط، وعن تأثير الحاضرين إذ ليس الحوار المنعقد في مجلس ضيق مثل الحوار انجاري على الملأ، ففيه تشدد الحمية والعصبية. ومن شأن التكليف أن يثير قضية التأديب: كيف للمطوب إليه أن يردّ طلب الوزير، وكيف لمن كان في مجلسه أن يعارضه وهو يعلم أن رجل السياسة يحسم الخلاف بحدّ السنان متى أعوزه بين السنان. فقد تتغير صرثق الإقناع وصيغ التعبير؟

2. تأكيد الطلب بشيء من التقرير: قال ابن الفرات: "والله إن فيكم لمن يغني بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب إليه. وإني لأعدكم في العلم بحاراً، وللدّين وأهله أنصاراً، ولحقّ وطلابه مناراً؛ فما هذا الترامز والتغامز اللذان تجلون عنهما؟" فيس هي مناظرة أد محاكمة حُدّت فيها الغاية ورسم المسار؟

3. ردّ عن أبي سعيد وتكليفه بمناظرة متى قال ابن الفرات: "أنت لها يا أبا سعيد، فاعتذارك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك، والانتصار في نفسك راجع إلى

الجماعة بفضلك“.

4. استبانة مسألة لغوية استبانة في ظاهرها طلب إفادة وفي حقيقتها تأكيد جهل الخصم بالسائلة قال ابن الفرات: “أيها الشيخ الموفق: أجبه بالبيان عن مواقع «النوا» حتى تكون أستاذ في إفحامه، وحقق عند الجماعة ما هو عاجز عنه، ومع هذا فهو مشنع به. قال ابن الفرات [لتي]: يا أبا بشر: أكان هذا في نحرك؟“

5. دسوة السيرافي إلى إتمام الكلام في الموضوع الذي هم بإيجازه والانتقال عنه: والموضوع مهم لأنه يفتح المجال لترجيح كفة النحو بكثرة الكلام عليه قال ابن الفرات لأبي سعيد: “تمم لنا كلامك في شرح المسألة حتى نكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس، والتبكييت عاملاً في نفس أبي بشر“.

6. تأكيد الطنب بإظهار الحرص على الاستماع والاستفادة فقال: “ما أكره من إيضاح الجواب عن هذه المسألة إلا مثل لوزير: فإن الكلام إذا طال ملّ فقال ابن الفرات: ما رغبت في سماع كلامك وبينني وبين الملل علاقة، فأما الجماعة فحرصها على ذلك ظاهر“.

7. إجلال علم النحو وفي هذا الموقف قرار ضمني -وصريح- بانتصار أبي سعيد. فقال ابن الفرات: “ما بعد هذا البيان منيد، وثقد جلّ علم النحو عندي بهذا الاعتبار وهذا الإسفار“.

8. الاستزادة في بيان المسائر اللغوية لإلزام الخصم وتأكيد انقطاعه قال ابن الفرات: “سله يا أبا سعيد عن مسألة أخرى، فإن هذا كلنا توالى عليه بان انقطاعه، وانخفض ارتفاعه. في المنطق الذي ينصره، والحق الذي [لا] يبصره“.

9. إبداء الإعجاب بالسيرافي والثناء عليه والحكم له بطريقة لا تخلو من التشفي من صاحب المنطق. وقال الوزير ابن الفرات: “عين الله عليك أيها الشيخ، فقد نذيت أكباداً وأقررت عيوناً، وبیضت وجوهاً، وخكت طرازاً لا يبليه الزمان، ولا يتطرق إليه الحدثن“.

أسئلة عديدة تحصل من النظر في تدخلات الوزير:

الأصل في المناظرة أن يتهماً لها استنظاران ويتزودا بما يلزم من حجج الدعم والدحض والإثبات والإبطال، وما لم يتوقف هذا الزاد ولم تنهياً النفوس والأذهان ضعف حظ المناظرة من الإفادة وإبانة الحق. وقد بدا السيرافي في صورة من فاجأه الوزير وأكرمه على التناظر. فهل أن الأمر في حقيقتة كذلك؟ وهل اضطر إلى معادة

المنطق استرضاء للوزير؟ ثم إن هذه الأدوار تبعث على التسؤل: هل نحن إزاء مناظرة غرضها إظهار الحق وانصواب أم محاكمة رُسِمت فيها الأدوار والوظائف والنهايات من قبل البداية؟ أيًا يكن الجواب، فإن شيئاً مهماً مؤثراً في المناظرة يمكن للقارئ استخلاصه، وهو أن المناظرة وُجِعت منذ البداية وجهة الامتحان والمحاكمة، فرجّحت كفة النحوي على المنطق، وأن الوزير ابن الفرات قد اعتمد على نفوذه السياسي لتنفيذ اقتناعاته الفكرية وحتى العقيدية، نتبين هذا في مجمل الأعمال النعوية التي أنجزها بالتول (أمر، نهي، سماح بانحواصلة، تدخل يقطع سيرورة المناظرة. الكلام بدلاً من الحاضرين والتعبير عن رأيهم...). وفي مجمل هذه الأعمال اللغوية ما يكشف عن صورة الوزير.

وهي صورة تكتمل بالنظر في صور المتناظرين.

2.3.2. صور المتناظرين

لكل مناظر صورتان: صورة سابقة للمناظرة، (Image prédiscursive) نتبينها في سائر كتب التاريخ وفي ما نُقل من أخبار، وقوامها ذبوع عينيه واشتهار اسمه وإقرار الناس بفضلله وإقبال طلبة العلم على مجلسه: وصورة حصيلته لها متولدة منها مصوغة بها (Image discursive) باعثة على التساؤل: هذه الصورة - صورة السّيرافي - من الذي رسمها؟ هل نقلها أبو سعيد في ثياب نعه إلى التّوحيدي؟ أم علي بن عيسى في تدوينه المناظرة وشرحها؟ أم رسمها لتّوحيدي لحظة استعادة أحداثها؟ أم ابن الفرات في انتدابه لمواجهة متى...؟ أيًا يكن الجواب فإن من مكّنت هذه الصورة:

- رفعة لمنزلة في العلم وخلق الدين "بني لأعدكم في العلم بحاراً، وللدين وأهله أنصراً، وللعلم وطلابه مناراً"

- التّحفّظ والتّهيّب، ينبئ بهما إحجامه وإطراقه ساعة أجال فيها الفكر استباقاً لما يمكن أن يترتب على الإسراع في المواجهة دون زاد أو عتاد، وهما صفتان محمودتان عند العلماء مجليتان معرفة مناظر بموضع الكلام وعدم اندفاعه إليه بدافع الحمية والعصبية ولسعي إلى الظفر فرفع أبو سعيد السّيرافي رأسه فقال: أعذر أيها الوزير، فإن العلم المصون في الصدر غير العلم المعروض في هذا

المجلس على الأسماع الصيخة والعيون المحدثقة والعقول الحادة والألباب الناقدة، لأن هذا يستصحب الهيبة، والهيبة مكسرة، ويجتلب الحياء والحياء مغلبة. وليس إبراز في معركة خاصة كالمصاع¹ في بقعة عامة.

- التآذب في مخاطبة العلماء والوزراء، يكشف عنه اعتذاره واحتجاجه، ثم قبوله وموافقته "فكان أبو سعيد: مخالفة الوزير فيما رسمه هجنة، والاحتجاج عن رأيه إخلالاً إلى التفتير، ونعوذ بالله من زلة القدم. وإياه نسال حسن المعونة في الحرب والسلم"

- الاقتدار على مواجهة إكراهات المقام، فالسيرافي يبدو كأنه دُفع إلى المناظرة دفعا. ومتى نُظر في هذه الحال موصولة بما حققه من نتائج استبان اقتداره لأنه طلب الكلام في مقام لم ينتهياً له. ولا يتأتى ذلك، لا للبليغ المقتدر.

- تجميع القوى الذهنية والنفسية، وهو بذلك يحقق أول شرط من شروط المناظرة وهو التركيز استعداداً لمقابلة الخصم ومواجهته فقال أبو سعيد: نعوذ بالله من زلة القدم. وإياه نسال حسن المعونة في الحرب والسلم. ثم واجه متى فقال: ومع مواجهة الخصم يفتح باب السؤال والجواب، والادعاء والاعتراض...

ومتى قارنا بين الصورتين تبيننا أن الصورة الخطابية تطابق الصورة السابقة للخطاب، بل ترسخها وتزيدها تلميحاً.

لما صورة متى السابقة للخطاب فجردت من فضائل العلم وشيم العلماء بل رُسمت على نحو يبعث في النفوس الكرد والتفور. فمتى مذموم عالم يسخر من العلماء والمتعلمين ولا يراعي حرمة العلم وأخلاق العلماء. ولا يخفى على القارئ أن حضوره في المناظرة قد بدا باهتاً بل باعثاً على الشك في كيفية حضوره: بدا عاجزاً عن الإقناع، مطعون الحجة، كثير الخطأ. في نظر خصمه - صاحب تدليس وتزويق وتمويه، حظه من تبادل الأقوال قليل. قد حلّ محلّ المتعلم يصني إلى خصمه ويسأله إفادة بما يجبهله. متنعشاً قد بلح وخص بريقه....

ومتى قابلنا صورة متى كما اشتهرت عنه قبل المناظرة بصورته التي بدا

1 ساع استجاع أقرانه إذا حمل عليهم فنون جميعهم

عليها وهو يذاظر السّيرافي تبييناً تطابقاً تاماً. ولكنّه تطابق مريب باعث على الشكّ، كأنّ المناظرة كانت تجسيدا حياً للصورتين السابقتين للخطاب. فما دلالة هذا القول؟

لصوغ المناظرة على هذا الوجه من الترتيب والتنظيم باعث آخر لا يستبعد فيه تأثير التلميذ بأستاذه وسعيه إلى تلميع صورته وإخراجه في أبهى حلّ الكمال الداعية إلى الإعجاب الباعثة على الانبهار. فالنوحيدي - فيما عرّفه به صاحب معجم الأدباء

”كان متفناً في جميع العلوم من النّحو واللّغة والشعر والأدب والفقه والكلام فهو فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقق الكلام ومتكلم المحققين وإمام البلغاء. وهو كثير التحصيل للعلوم في كلّ فنّ حفظه واسع النّدرية والرّواية“¹

وهو في نظر صاحب طبقات الشافعية

”إمام في النّحو واللّغة والتصوّف فقيه مؤرّخ“²

تتلذّ على أيدي كثير من علماء اللّغة والنّحو. من أهمّهم وأنعمهم أبو سعيد السّيرافي ”وإذا ذكرنا السّيرافي كفانا عنا ذكر آخرين. فقد كان هذا الأستاذ إمام وقته وحجّة عصره علماً بنحو البصريين ونظماً لذهب العرب، شرح (الكتاب) لسيبويه في ثلاثة آلاف صفحة وكان أبو حيّان قد قرأ عليه هذا الشرح، وعنه أخذ مسائل اللّغة والنّحو والتفسير لعله يبلغ ألفاً وخمسمائة ورقة. وقد بلغت منزلة السّيرافي العلميّة شأواً كبيراً فتتلذّ على يديه الكثيرون غير النوحيدي. ولم يدرّس السّيرافي النّحو فقط لتلاميذه بل درّس لهم أصول الشريعة والأحكام الفقهيّة كما كان ينشدهم كثيراً من الشعر سوء ما قرّضه أو تمثّل به...“³ فتأثر التلميذ بأستاذه مؤكّداً، وإجلاله إياه بارزاً في سائر ما صنّف. ونقله عنه كثير، والاحتكام إليه في مشكل القضايا متواتر، وكثيراً ما لهج لسانه بالتقريب والثناء. وأخرجه

1 ياقوت الحموي. معجم الأدباء، ج 15، ص 5.

2 السبكي. طبقات الشافعية، ج 4، نقله هاشم محمد سويني، النصوص المنسوبة إلى السّيرافي في كتابات النوحيدي أنماطها وقضاياها. فصول. فصول، مجلد 14، ع 3، ص 1996، ص 227

3 المرجع نفسه، ص 222.

"شيخ الذهر وقريع العصر والمديم المثل المفقود الشكل"¹ فلا عجب أن يقفوا خطي من وجده أنموذجاً للكمال. وأن ينجح نيهجه إقبالاً على العلم وإخلاصاً له، مع ميل إلى الزهد والتقصّف وتصوّف. وإذا فاته أن يكون أحد الحاضرين في هذا المجلس، فنظّاماً حضر مجالسه وقد غصّت بأعلام الدنيا وبنود الآفاق ووثقتها راجعاً إلى منطوق أستاذه وما خطّه في مدوّناته².

في هذه المناظرة، كان تقليب النّظر في فضائل النّحو والمنطق بطريقة تزاح فيها المرجعيّ بالتخييليّ. على ما بيّنا في تحليل الوحدات التّنظريّة وتطلّ المسألة باعثة على النّصر، لا سيّما أن التّوحيديّ لم يحسم أمر المفاضلة بينهما.

3.3.2. النّحو والمنطق: تقليب المسألة على أنحاء البحث

أثار التّوحيديّ موضوع العلاقة بين النّحو والمنطق والمفاضلة بينهما في مواضع عديدة من مؤلفاته لا سيّما في الإمتاع والمؤانسة وفي المقابسات وفي الهوامل والشّوامل. ولعلّ تناوله إيّاه في أكثر من مناسبة ممّا يوحي بأهميّة البحث من جهة وعدم اطمئنان أبي حيّان - وهو يسأل أعلام العصر - إلى ما استخلص فيه من آراء.

ومثلما سأل السّيرافي متى عن المنطق. يسأل التّوحيديّ أبا سليمان المنطقيّ:

"قلت: فما المنطق؟ قال: آلة بها يقع الفصل والتمييز بين ما يقال: هو حقّ أو باطل. فيما يعتقد، وبين ما يقال: هو خير أو شرّ فيما يفعل. وبين ما يقال: هو صدق أو كذب، فيما يطلق باللسان. وبين ما يقال: هو حسن أو قبيح بانفعل".

ومثلما أظهر السّيرافي فوائد النّحو -منطق العرب- وأكد مبلغ الحاجة إليه. يورد التّوحيديّ على لسان أبي سليمان

"أنّ فوائد النّحو مقصورة على العرب بالقصد الأوّل. قاصرة عن عادة غيرهم بالقصد الثاني. والمنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل من أيّ جيل وبأيّ

1 حاشم محمّد سويحي محمّد. -القصص النسوية إلى السّيرافي في كتابات التّوحيديّ أنماطها وقضاياها-، ص 223

2 المرجع نفسه، ص 224.

لغة أبانوا، إلا أن يتعذر وجود أسماء عند قوم وتوجد عند قوم، فحينئذ الحال في التقيير على تعذر الأسماء أو على وضعها على الخلاف، إما بالتواطؤ والاصطلاح وإما بالطبع والإسماع [١]. والتحو تحقيق المعنى باللفظ. والمنطق تحقيق المعنى بالعقل. وقد يزول اللفظ إلى اللفظ والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول^٢.

وفي مقابل هذا التماثل، نجد أن النتيجة التي انتهى إليها السيرافي المتمثلة في إمكانية الاستغناء عن المنطق، لا تماثل النتيجة التي انتهى إليها أبو سليمان عندما سنل

”قلت: فهل يعين أحدهما صاحبه؟ قال: نعم؛ وأني معونة إذا اجتمع المنطق العقلي والمنطق الحسي فهو الغاية والكمال“

حجته في ذلك أن الناس قد استدلوا قبل ظهور المنطق اليوناني (لا سيما كتاب البرهان له أرسطو) وما فتئوا بعد ظهوره يستدلون. ففكرة التوفيق والتأليف حاضرة في ذهن أبي حيان وإن نزعت المناظرة إلى تفضيل التحو على المنطق مدفوعة بدوافع شتى يمتزج فيها المعرفي بالديني والحضري والذاتي^٣.

١ أشار صلاح الدين الشيرازي إلى هذه المسألة في معرض تحليله المناظرة بين التحو والمنطق. ومما جاء في تحفته أن لهذا الصراع أسباباً، منها ما يرجع إلى ولادة التحو العربي مكتملاً وهيمنة الرؤية النحوية على الفكر العربي الإسلامي، ومنها ما يعود إلى حرية المنطق في حضارة العرب وإن سوره المناظرة لدى المسلمين التي يوجزمها الاعتقاد السائد بأن (من منطق فقد تزندق)، ومنها ما يعود إلى عداوة قديم نوازل الخلف عن أسلاف دون رادة، ومنه ما يرجع إلى اعتداد المسلم بأن التحو هو المحدد للقواعد الأولية للقول الحامل للحقيقة بصريته لا تسمح للمنطق بمجاوزة التحو، واقتراح الدافع عن التحو بالدفع عن اليقظة والانتقاء الحضاري، ومنه ما هو يتعلق بتزاحم العلوم في سعيها إلى التنبؤ. وأما يكن الدافع فإن تعميق النظر في أطراف الصراع وأطواره يكشف عن استعانة رافضي المنطق بالمنطق في الدفع عن أطروحتهم وفي ذمهم هذا: (تعلم اندخيل) وهو من غريب المفارقات. محمد صلاح الدين الشيرازي، 2002، الشرط والإنشاء النحوي للكون: بحث في الأسس البسيطة المولدة للأبنية والدلالات. جامعة مكنة، كلية الآداب، سلسلة المنبئات: مج 16، تونس، ج 2، ص 1188. ينظر أيضاً:

A. ELAVRAN, JAMAL, Logique Aristotélicienne et grammaire arabe: étude et documents, Études Musulmanes XXVI, ouvrage publié avec le concours du

وبرجع السَّوَال في المقابست على نحو يؤكد إمكانية التوفيق بينهما إذ يمكن للعلين أن يتعايشا ولجسور اتّواصل بينهما أن تمتدّ
 "إنّي أجد بين النّحو والمنطق مناسبة غالبة ومثابفة قريبة وعلى ذلك فما الفرق بينهما وهل يتمازنان بالناسبة وهل يتفاوتان؟"

فهو مرجع هذا القلق وغياب الطمأنينة إلى اقتناع التّوحيدي في قرارة نفسه بأن بين النّحو والمنطق من امثالة والمشاكلة ما يرجّح نشأتهما من رحم واحدة. هي رحم العقل، القاسم المشترك بين البشر على اختلاف لغاتهم وعقائدهم؛

إنّ إمكان استغناء النّحو عن المنطق -كما ذهب إلى ذلك السّيرافي- لا تنفي تعاضدهما وتكاملهما إن هما استعلا على نحو من البحث لا ينهج منهج الفاضلة المولدة للتّعصّب والمحك بل يسلك مسلك النّظر في فوائدهما وجدواهما ومكانية تحاورهما وحاجة أحدهما إلى الآخر. وهنا يتردّد الموقف نفسه لدى السّيرافي، عندما اعتبر النّحو منطق اليونان والمنطق نحو العرب، ليكون المنطق بذلك نحواً عقلياً والنّحو منطقاً عربياً¹.

قراءة أخرى: متى منتصراً

ماثلت صورة متى الواردة في مقام المسامرة صورته في مقام المناظرة، بدأ
 "وهو من الأخسرين أعمالاً الأسنلين 'حوالاً"

وانتهى منقطعاً عاجزاً عن الجواب وقد نثر عليه السّيرافي من أسئلة المنطق وقضاياه ما أعجزه وأظهر نقعه وقلة تضلعه وشهد ابن الفرات للسّيرافي بعظمة الانتصار شهادة توحى بالتّشفي والانتقام

"عين الله عليك أيّها الشيخ، فقد ندّيت أكباداً وأقررت عيوناً، وببضت وجوهاً، وحكّت طرازاً لا يبليه الزّمان، ولا يتطرّق إليه الحدثان"

وكانَ الوجوه كانت مسودة والرؤوس مطأطأة والنفوس محتقنة مملوءة غصصاً حتى يقع إقصاء متى والاقتصاص منه.

غير أننا متى اعتبرنا عناصر المقام وضرائق تنظيم الأقوال انكشفت لنا جملة من المعطيات التي من شأنها أن ترجح كفة المنطقي على النحوي إن رجل المنطق محكوم بالنظام، يتعقل أفعاله وأقواله فلا يتكلم إلا بمقدار ما يحقق الوظيفة أو الوظائف التي من أجلها كان الكلام دون أن يستكدر النفس ويستفرغ المجهود في طلب شيء يبدو تحقيقه من ضروب المحال. وقد أيقن متى أن وضعه في المجلس مثل وضع الأيتام في مأدبة اللثام، فناهج الحق في المجلس نادر، والمنصف فيه قليل بل منعدم. فلا تعريف متى للمنطق كان خاطئاً ولا حضوره الضئيل في المناظرة من علامات الانقطاع لأن قوة الأقوال لا تتحدد بوفرتها فكم من كلمة فضلت مقالاً، وجواب وجيز استغنى به صاحبه عن الكتب الكثيرة والخطب الطوال. وفي حجة المائلة التي اعتمدها متى

”لو نثرنا أيضاً عليك من مسائل المنطق أشياء لكان حائك كحاني“

ما ينفي انتصاراً للسيرا في موهوماً ويشكك في فضل له معلوم. ففي هديره ما يرجح ظفره، وفي صمته ردّ على مناظر لم يراع ضوابط هذا الفن فحوّله إلى درس لغوي يباهي به في المجلس. وفي تنقية كلامه من عبارات السخرية والإزراء ما يكشف عن تأذبه في محاوراة العلماء. وفي يقينه بأن المجلس قد حسم أمر المعركة قبل انعقادها ما جعله يوفر الجهد ويحمي الذهن والنفس من التوتر والقلق.

نهج السيرا في إستراتيجيتي الهجوم والاستدراج ينمرد المجلس بمن فيه، ونهج متى إستراتيجية الدفاع عن رأيه والإللاء بإمكان توريط محاوره في مثل ما تورط هو فيه. وفي مجمل هذه المعصيات ما يرجح كفة رجل المنطق الذي تكلم فأوجز، على رجل النحو الذي بدأ في منطقته ثرثاراً.

3. طرائق إخفاء الحقيقة وتعطيل الحوار: الرسائل المتبادلة بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي¹

المناظرة فن أدبي قاده الاختلاف ومحركه الاعتراض ومقصده الأساسي إبطال الآراء، قد يهدف إلى إظهار الحق وتبيين لصواب أو إلى تحقيق الغلبة والانتصار. وقد يستحيل محاكمة تتخذ فيها ومن خلالها أقوال المناظر حجة على فساد عقيدته ورأيه ودليلاً يستوجب إقامة الحجة عليه. والإشكال كامن في معرفة الحدود بين مسارات نها ثلاثة كثيراً ما تتداخل تداخلاً يسمها بأجواء الشك والارتباك الباعثة على التحفظ والحذر الشديدين. في أول المسارات تقترب المناظرة من اذاكرة بد هي تلقيح للعقل بعرضه على العقول وخضوع للحق متى بان وانكشف، وفي ثانيها تكون نقضاً للرأي بالرأي ومقارعة للحجة بالحجة، وفي ثالث مساراتها تنمي إلى أدب المحاكمات بما هو أدب يتخذ فيه القرار ويصدر فيه الحكم قبل انعقاد النقاء وتوجه الأسئلة وجهة استطلاع خفايا ما يتستر الخضم عليه. وإلى هذا الضرب من الحوار الملتبس الموزع بين فنون دائرة في فلكه تنتمي المناظرة بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي. وهي مناظرة مكتوبة جرت في شكل رسائل خمس متبادلة بينهما ابتداء ورداً، سؤالاً وجواباً. ادعاء فاعتراضاً فانقطاعاً:

تنقدح المناظرة في أولى رسائل الابتداء (بلاغة السؤال)، عندما سأل داعي الدعاة أبا العلاء عن العلة في تحريم أكل لحم الحيوان وقصده إلى شظف العيش بدلاً من لينه، ناشداً العلم اليقيني مستدرجاً إيّاه إلى البزح بسوء أنباء الأمور الصّحّيح، مستبقاً حجج خصمه مجرداً إيّاه منها، دافعاً إيّاه إلى البزح والاعتراف. وفي رسالة الرد الأولى (بلاغة الجواب)، يجيب أبو العلاء، وقد تفتّن إلى خفي المقاصد وأدرك ما كان الخضم بعينه، فيسلط في الجواب مسلك الإغراب

1 سبق أن نظرنا في هذه المدونة من جهة استراتيجيات السكوت والاسكات، ضمن كتاب المسكوت عنه. وهو أعمال ندوة قسم العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمغاس 16-17-18 أفرير 2009، جمعها وراجعها وقدمها محمد الشيباني. ومدرت عن انطبعة الرسمية للبلاد التونسية نوفمبر 2010 ونعود إلى هذه المدونة المشورة من جهة ضروب الحجاج وطرائق الإقناع

والإغاضاض قاذفاً بمخاطبه في بحر من الشك والريب والتسأل مبدداً طمأنينته.

في ثانية رسائل الابتداء (بلاغة الاستئناف) يشعر داعي الدعاة بالغيب والحنق -وهو المجادل المقتدر قد انتدب المناظرة الأعداء- فيحتمل ثانية لاستطلاع خفايا أبي العلاء -وما كان يهيمه في الأصل غير معرفة عقيدته.

فيرد أبو العلاء -وهو الشيخ الضعيف العاجز- برسالة ثانية (بلاغة التعقيب) فيها مكر كثير: محبطاً يسعى خصمه، مجرداً إيّاه من أسلحته بل وقالياً الحجج عليه.

وتنتهي هذه المناظرة برسالة خامسة ختامية (بلاغة لسكوت والانقطاع): قرر فيها المؤيد في الدين أن التواصل بينهما قد تعطل، والحوار قد انقطع. لأن منازره لم يلتزم بقواعد السؤال والجواب ولأن أبا العلاء لم يراع -في نظره- ضوابط المناظرة. لذلك كانت الرسالة الخامسة إرسالاً بلا رداً، واعتذاراً عن ضياع الوقت، وإعفاء من تكلف الجواب. ولم يكن الرد في الحقيقة ممكناً، فقد سبق بوفود هذه الرسالة موت أبي العلاء. ولكن أكان في الإمكان -لولا الموت- أن يتواصل هذا الحوار؟

3.1. فتح الحوار وإشكالية المسار: بين المذاكرة والمناظرة والمحاكمة

آثرت أغلب المباحث الحجاجية تناول العملية الخطابية بطريقة مثالية قائمة على تعاون أعوانها واشتراكهم في المقاصد والغايات. وفي هذا المسار ارتحلت. وإلى تحقيق الاتفاق قصدت. لذلك سعت إلى محور انخلاف بوصفه آفة من آفات الخطاب. غير أننا نجد عدداً من المتخاطبين يلجؤون. في مختلف تبادلاتهم التوثية، (Les interactions verbales) إلى حجب الحقائق وإخفاء المقصد، ويعمدون إلى المواربة والمغالطة والتضليل ونشر العوائق لتعطيل الحوار. ويبدو أن تعطيل التواصل وإخفاء الحقائق عملية مقسودة ومنظرة، موصولة بعاملين أساسيين أولهما تنوع مقامات التخاطب وثانيهما اختلاف أجناس الخطاب. ذلك أن التخاطب يجري حيناً بين أطراف متعاونين ينشدون لوفاق ويغفرون الزلة، وحيناً آخر بين أعداء مناوئين يترصّدون "لهفوات". ويسلكون مسالك التشنيع. ثم إن للجنس الخطابى سلطة بانغة وتأثيراً مهماً في سير العملية

الخطابية. إذ ليست المذاكرة كالمناظرة أو الممانعة. وليس الحوار المنعقد بين طرفين في مجلس سرّي مغلق مثل الحوار المنعقد علناً وعلى الملأ، ولا الحوار المباشر مثل الحوار المنقول، ولا الشفوي مثل المكتوب، ولا الحوار الذي ينطق فيه المرء باسمه مثل الحوار الذي يُنتدب فيه المرء ليتكلم باسم غيره سواء كان لغير فرد أو مؤسسة، كائنًا مجرداً أو محسوساً. وقد تزداد التفاعلات القولية غموضاً وتعقيداً ويكون نصيب المغالطة والتمويه فيها رافراً متى ارتاب أصحابها في أسباب انعقادها. أو انكشفت نواياهم الحقيقية أو تناقض الشك في سلامة ضوئيتهم، وتناوتت مقاصدهم وصوره، وتأرجحت بين إعلان وإسرار. وإجهار وكتمان. وصيغ التفاعل بطريقة لا يطابق فيها صريح القول ضمانيه ولا ظهريه مضمرة.

وأبعث على الشك والتريب من هذه الحالات خطابٌ يجري بين طرفين متباعدين لم تكن بينهما صلة، ولم تنشأ بينهما معرفة. إذ لا يُستبعد، في مثل هذه الحالات، لجوء المنحورين إلى طرائق الاستمالة والتأثير وأفانين نقل الخطاب من وضع أول إلى وضع ثان في السلوك والتفكير بشكل تضحي فيه المحاوراة مناورة تُجند فيها أساليب لغلطة والتمويه.

ومتى نظرنا في الرسائل المتبادلة بين أبي العلاء وداعي الدعاة استبان لنا أمران مهمّان موجّهان الحوار بينهما وجهات أجناسية مختلفة ما بين المذاكرة والمناظرة والحكمة. أول الأمرين مقامي متعلق بأوضاع المتحاورين وبظروف انعقاد الحوار، وثانيهما مقامي موصول بفاتحة الحوار وخاتمته وما تحتمله العبارات الواردة فيه من تأويل.

1.1.3. المذاكرة

المذاكرة جنس من الحوار يجري بين عالم ومتعلم وفيه يُعرض لعقل على العقول الكثيرة طلباً للفائدة وتبييناً لنحو وإظهاراً للصواب. ومن هذه النجبة يمكن إثناء رسالة المؤيد إلى جنس المذاكرة. فقد أشار داعي الدعاة إلى أن الذي زبّن له مراسلة أبي العلاء هو رغبته في الاستفادة من عميق علمه والاستنارة بهديه وأنواره. وقد استند في ذلك إلى بيت مشهور عزله عن سياقه، وهو صالغ فصيده الحاثية موضع إجدل والخلاف بينهما. يقول في هذا السياق:

”ولما رآته على ضهر لغيره فد نميز بما دُعته الناس له من الفضل، وشغفه

بالزهد المستدلى عن مقرّ الفهم والبصيرة، دون الجهل بما يقوله الزهاد، الذين يهيمون من الغمابة في كلّ زاد، وسمعت داعية البيت الذي يُعزى إليه، وهو قوله:

غدوت مريضَ الدين والعقل فالتفتي ربتك لتعلم أنباء الأمور الصّحائب —

وهي تدعو إلى الاستنارة بأنواره، ولاهتداء بمناره، شددت إنيّه راحلة العليل في دينه وعقله، إلى الصّحيح الذي ينبئ أنباء الأمور اصحاح كما أهدى إلى ما يوقظ بنة الغفلة مقبول النصائح؛ وأنا أول مُلب لدعوته، معترف بحيرته، معترف من بحر إرشاده وهدايته، وهو حقيق بأن يكون عند آخر وعده بالثبّين والإيضاح؛ وأن يتوقّد لكشف حناديس فكرتي توقّد المصباح، وأن لا يوطنني العشواء فيسلّك بي في المجاهر، ولا يعتد في إيراد ما يورده أن يلبس الحقّ بالباطل¹.

وتحصّل عند قراءة البيت منزلاً في سياقه جملة من المعاني: لقد ورد صدر البيت الطالع بأسلوب خبريّ برز فيه الإنسان — سطلق الإنسان — مريض العقل والدين، وورد عجز البيت بأسلوب إنشائيّ ظليّ في صيغة الأمر المفيد بلاغيّاً معاني شتى أقربها النصّح والوعظ والإرشاد والتذكير والتنبية. ولا تستبعد، في البيت، بعض المعاني البلاغيّة الأخرى كالقصر الضمنيّ بامتلاك الميقين زمن الحيرة، والحققة زمن تكاثف الحجب والأوهام وفي البيت دعوة إلى اللقاء «فالتفتي»، وبكته لقاء الفكر بالفكر والمعنى يُنقل من عقل إلى عقل. وليس المقصود باللقاء حضور الطرفين في مجلس واحد، فهذا أمر يعزّ، والسبيل إليه محال على من اختار العزلة وآثر حياة السجون، سجن النفس في الجسد، وسجن النهار في الليل، وسجن الإنسان في المكان. وسجن الشاعر في قوافي قصائده، يبدؤها ملتزماً ما لا يلزم، وينظمها مراعيّاً حروف الهجاء، ويُنتهيها بجميع حركات الحروف، وسجن الشاعر في نثره: لا يكتب إلّا بقيود صوتيّة كثيفة فيسجّع تسجيماً يذهب حيناً ببهاء الفكرة، وكثيراً ما يزجج قارئه ويثيره له فيه من غريب اللفظ والتركيب وما يترتّب عليه من غموض وتورية وتعقيد..

ومن وجود التَّغْيِيب في اللَّقَاء - استناداً إلى البيت - ذكر ما بجنيبه السَّامِع من فوائد، وقد عبَّر الشَّاعر عن هذه المعاني بعتماد التعليل «لتسمع» ووصف الأنباء بـ«الصَّحَائِح». ويرتبط طالع القصيدة بسائر أبياتها ارتباطاً منطقياً إذ هي تفصيل لمجمل وتوضيح لغامض ورسم لمنهج في الأخلاق والسلوك كغفل بتحقيق جملة من القيم ينشدها الإنسان، هي مظمحه الأكبر، وهي منتهى ما يؤمله: يعد اللقاء صاحبه بانيقين يذهب بالحيرة: وإشفاء من العلة، والخُفْر بالدواء بعد أن استفحل الداء. وبإحتراط المستقيم خلاصاً من الضلال المبين. ويمده بالمعرفة بعد الجهل. والحقيقة بعد الأوهام.

والبيت قائم على مقابلة بين (أنا) الشَّاعر و(أنت) الآخر. مطلق الإنسان: فالأول صحيح معافي والثاني مريض عليل. هذا عارف وذاك جاهل، فهما موقن وحائر. ومهتد وضال. إنَّ البيت يرسم صورتين للإنسان متقابلتين، وهو يدعو إلى مجموعة من القيم فصلت في القصيدة منها ما هو ذاتي (الأخذ بالزهد مذهباً في الحياة: وعدم أكل اللحوم والألبان والعسل). ومنها ما هو إنساني مثل الحق والخير والصدق وتعقل الأشياء والتفكير فيها وكبح جماح النفس اللَّائقة أبداً إلى الشر والهدى. والقصيدة إجمالاً تدعو المرء إلى الاحتكام إلى العقل في فهم ذاته منزلة في المجتمع والوجود. وهي بما تضمنته تنسف أطروحة الدين والمعتقد. وليس اختيار أبي العلاء المركب الإضافي «داعي إنضال» في بيته من قبيل تجميل القول وزخرفته، وليس هو مضطراً إليه بحكم الوزن، إذ له، غير هذه العبارة. بدائل كثر، وهو أكبر من أن تضطره التقواي وتخضعه الأعاريض. إنَّ اختياره اللغوي محكوم بموقفه الفكري ومقصده الحجاجي.

لكن أتى للمؤيد أن يقيم جسور حوار مع مخاطبه وهما متباعدان لم تنشأ بينهما معرفة ولم يجر من قبل بينهما حوار؟ وكيف له أن يستدرج أبا العلاء إلى الجواب عن سؤاله وإلى الخوض في ما سيعرضه من قضايا الفكر ولنوجيه السؤال دواعٍ وآداب إذ ما كلَّ الأشخاص يحقَّ لهم طرح السؤال. وما كلَّ الأسئلة يمكن طرحها، وما على كلَّ سؤال يكون الجواب.

استهلَّ المؤيد رسالته بظاهرة بلاغية لافتة للنظر هي ظاهرة المقابلة وتعتبر المقابلة من التقنيات الخطابية المهمة المرونة للسؤال والبغثة على النظر والتدبر، بل إنَّ حقائق الأشياء لا تتفج بجلاء حتى تنتظم بينها علاقات التضاد بما هي

عملية قائمة في الأصل على تقريب متبايعين والمزاوجة تركيباً بين نقيضين. وللمقابلة في الخطاب الحجاجي قوة تأثيرية بالغة وطاقة إبلاغية مهمة. وقد عمد المرسل في رسالة الابتداء الأولى إلى إحداث المقابلة بين علو همة مخاطبه وسطوع نجمة في عالم اللغة والأدب وبين تغاهة غنمه وعقم ما يسعى إليه ويهتم به:

”غير أن الأدب الذي هو جالينوس طبه، وعنده مفاتيح غيبه، ليس مما يفيد كبير فائدة في معاشه أو معاده، سوى التذكر السائر به الركبان، مما هو إذا تسمع المذكور به علم أنه له بمكانة الجبال والزينة ما دام حياً. فإذا رمت به يد المنون من ظهر الأرض إلى بطنها فلا بحسن ذكره ينتفع، ولا بقبوحه يستضر. وإذا كانت الصورة هذه: كان مستحيلاً منه — يده الله — مع وفور عقله أن جعل مواده كلها منصبة إلى إحكام اللغة العربية والتفكير فيها، واستيفاء أقسام ألقاظها ومعانيها، ووفر عمره على ما لا نتيجة له منها، فترك نفسه المتوقدة نر ذكائها خلواً من النظر في شأن معاده، ون يُعتار بشيء من حلمه ما هو أنفع له؛ فيمكث إذا ذهب الزبد جفأً من غيرده، فإذا هو — حرس الله عزه — بمقتضى هذا الحكم يرتو من عذب مشرب هذا العلم. وإنما ليس يبرح به لضرب من ضروب السياسة“¹

ولكن هذا الرأي خلى ما يبدو عليه من التماسك والمعقولية — سرعان ما ينكشف عن مغالطة تفضي إلى تبافته من جنتين: من جهة التخصيص في موضع التعميم (لأن ما قصده لمؤيد على أبي العلاء، ينطبق في الحقيقة على مطلق الإنسان. وما اختص به مجاك الأدب ينطبق على عموم نشاط الإنسان في الحياة). ومن جهة الاستنتاج غير الفائم على مقدمات متفق عليها (فقد أزرى المؤيد بالأدب وأصحابه وانتهى إلى وصفهم ضمناً بالغفلة وقلة الحيلة إذ لو استنقام الأمر لنا قضى الحياة يسعى إلى ما لا خير فيه ولا جدوى منه ولا خائل من ورائه). فهل كان المؤيد في الدين — وهو يزري بالأدب والأدباء — يعبر عن موقفه واقتناعاته أم كان يضع أبا العلاء موضع الاتهام ليدافع عن نفسه ومن ثمة يمكن استدراجه إلى الكلام؟

ويعتمد المؤيد في مرحلة ثانية إلى توجيه الوصف وجهة حجاجية. فبدأ ظاهر الوصف رصدًا للامح الموصوف وذكرًا لخصائصه وإخباراً عن سيرته وبدأ باطله وضع تلك الاملاح موضع السؤال. يتبين هذا في حديث المؤيد عن أبي العلاء. وصورة أبي العلاء في خطاب المؤيد لا تماثل بالضرورة صورته المرجعية أو لصورة السابقة للخصاب. فقد تركّز الوصف على زهد أبي العلاء ورضاه بالإقلال واستعاضته عن لبن اللّياس بالخشن وعن لذيق الطعام بكريهه.

وتقوم سياسة الوصف في هذا السياق على الانتقاء سبيلًا إلى تبرير السؤال عن الذواقع والغايات لاستجلاء وجود الحكمة في هذا الضرب من الضقوس والاقتناعات. فالوصف يولد سؤالاً ضمنيًا ويفتح أفق انتظار ويلزم المسؤول بالجواب. وأيا يكن الجواب، فإننا نرى أنّ الغاية الأولى - وهي إخراج السجين من عزلته والصّامت من رفضه الكلام - بصدد التّحقّق. وهي أولى مراحل الخطوة التي رسمها المؤيد معولاً على الضمّني والمسكوت عنه، فنطقاً مخاطبه بالسؤال طالباً إليه الجواب. ولم يكن السؤال المباشر الصريح في مثل هذه المقامات محموداً بل هو رديف الغلظة في الطّباع وعلامة من علامات تسلط ذوي نفوذ على من لا نفوذ لديه، يتأكد هذا الرأي متى اعتبرنا العلاقة بين الرجلين فهما في الأصل متباعدان لم يجر من قبل بينهما حوار. لذلك كانت المكانية أو انفرادية مشروطة باعتبار أنّ لم يتحقق ولم يقبله المرسل إليه تعطل الحوار وبطلت الخطوة.

وبحجة عدم التناقض بين القول والفعل يلزم المؤيد مرسله بالجواب، لا سيما أنّ أبا العلاء قد ظهر في البيت المشهور - الذي هو نافذة المناظرة - في صورة السّليم المعافي وظهر غيره في صورة المدنف العنيل، ووعد ملاقيه باليقين بعد الحيرة، وصحيح المعارف والمعلوم بدلاً من زائفها ومغالصها. إنّها وظيفة المرسلين ومطمح الفلاسفة والعلماء وأنصالحين والدعاة، كلّ يقدّم البديل الذي يراه مناسباً لتحقيق المقاصد والغايات. وستنادا إلى ما جاء في البيت يلزم المؤيد أبا العلاء بالإيفاء بوعده وإلاّ انكشف كذبه وبأن ادّعاؤه وبطلت دعوته واستثنى قدره في عيون محترميّه. إنّهُ يلزمه بحجة عدم التناقض بين القول والفعل ويؤكد هذه النّجّة بتذكيره بوظيفة الطبيب ومهنة العالم وطيب ما يجنيه فاعل الخير الذي الأصل الكريم وغارس البذر في الأرض الرّكيّة :

“وإذا نعم الشيخ - أدام الله توفيقه - وتفضل وساق إليّ حجة اعتمدها في هذا الباب رجوت كشف المرض الذي وقع اعترافي به في مستأنف السؤال بمطلع

صُح بيانه، فيكون قد غرس دُني غرساً زكياً. وهداني صراطاً سوياً. فزداد بمكانه ذلك في موالج الخير ولوجاً، وفي معارج اكتساب فضيلة الشكر والأجر عروجاً، بمشيئة الله وعونه¹.

لقد جاءت رسالة الافتتاح في بناء مخصوص: مقابلة مثيرة ووصفاً مفخخاً وسؤالاً خفيفاً ومحاصرة بالحذف والزام بأدب العلم وحجة عدم التناقض بين القول والفعل. والرسالة بهذا البناء دعوة إلى الحوار وتعظيم له في الآن نفسه: تتوسل طرائق الاستدراج لمدّ جسور التواصل بين رجلين غريبين لم يجز من قبل بينهما حوار، وتتوسل انتزاع الحجج تقنية لمحاصرة الخصم ودعوته إلى التسليم. ومع التسليم ينتهي الحوار.

2.1.3. المناظرة

بتوجيه السؤال تنفتح المناظرة؛ وقد عدل السؤال عن أصل معناه المعبر عن فراغ عرفاني في ذهن السائل إلى معنى آخر قرين له متعلق به وهو قرع الخكرة بالفكرة ونقض الرأي بالرأي لا سيما أن المؤيد قد شرع في رسالته الأولى في تضيق الخناق على مسؤوله بان جرّده من جملة من الأجوبة كانت ممكنة.

ذلك أن للسؤال مناسبات ومبررات وطرائق وغايات. ولعل وعي المتخاطبين بأهمية السؤال ومشروعيته يدفعهم أحياناً إلى اعتماد بعض عبارات التّصنيف تؤكد سلامة الطّوية وتنفي تدافع المعاني غير المرغوب فيها، تلك التي تنشأ في ذهن المسؤول عندما يستشعر وقع السؤال. من هذه العبارات عبارة خفيف التي وردت في رسالة المؤيد:

"وأول سؤالي -أدام الله سلامته- سؤال خفيف فيما ليس يهم كثيراً أقصد فيه اعتبار فعله بي في الجواب. فإن استنشقت نسبة الشفاء سقت السؤال إلى المهمل، وإن تكن الأخرى وقفت بحيث انتهيت، وبالله التوفيق. أسأله عن العلة في تحريمه على نفسه اللحوم والألبان؛ وكل ما يصدر إلى انوجود من منافع الحيوان، سؤال من يعرف بكونها مخلوقة للأشخاص البشرية، مما هو قول أهل

الشرائع من القول، ويتوكأ على عصا العقل¹.

ومما يستوقفنا في هذا الشاهد، بناء الأسئلة اللاحقة على هذا السؤال بناء إمكان مشروط بالجواب عليه. فكأن الأسئلة اللاحقة - إذا ما توفر القبول وانفتح الحوار ومُدت الجسور - هي الأسئلة الحقيقية الجديرة بالجواب والبعثة على التدبر وإعمال النظر. وبهذا تتأكد - مرة أخرى - خفة السؤال. ولكن وصف السؤال بأنه خفيف قد يحدث تأثيرات غير منتظرة أو متوقعة، فيكون الارتياح الباعث على الحذر المضاعف من التحفظ في تقديم الجواب. وهذا ما نلمسه في رد أبي العلاء، وقد عقد صلة بين وضع السائل وطبيعة السؤال فأدرك أن في الأمر مكرًا وأن المقصود خلاف المنظوق، بل لعل المؤيد قد حدد بوصف السؤال طريقة الجواب عليه: أن يسلك مسلك العفوية والثلقانية دون مؤاربة أو التواء غير أن الرد يكشف عن وقعر خلاف ذلك.

إن الظواهر اللغوية والأسلوبية والحجاجية في رسالة المؤيد عديدة بعضها بوصول ببعض وصلًا تنتظمه إستراتيجية حجاجية حدد هدفها قبل عقد الخطاب وكانت لرسائل الثلاث محاولة لتحقيق ما قصد إليه من غايات: أراد المؤيد أن يسكت أبا العلاء بحجج قوية وطريقة في الحجاج محكمة متينة قائمة على جملة من العمليات الاستدلالية لعل أهم ما يطالعنا منها انتزاع حجج خصمه وإبطالها بل وقلبها عليه. وهذه الطريقة في الحجاج تستوجب من المحاج معرفة بارعة بخصمه ونفاذًا إلى عالمه المعلن والخفي استباقًا للمسار الحجاجي واستعدادًا له استعداد الأحزم منه يتنبأ بوقوع الخطر فيتلافاه. وبذلك يجرد خصمه من أسلحته ويبطل مفعولها فإذا هي باردة لا نار فيها. صماء بكماء لا قدرة لديها. يقول المؤيد في معرض اعتراضه على حجج أبي العلاء وإبطالها:

”ثم إن امتناعه من أكل الحيوان ليس يخلو القصد فيه من أحد أمرين: إم أن تأخذه رافة بها فلا يرى تناولها بالمكره، وما ينبغي أن يكون أرف بها من الله سبحانه الذي خلقها وهيأها لمصالح البشر. فإن قال قائل: إن الذي أطلق القول بأن هذا حلال وهذا حرام هو بعض البشر، يعني أصحاب الشرائع: وإن الخالق ما أباح إراقة دم حيوان. ولا أكل لحمه، كان الدليل على بطلان قوله وقوع

شاهدة لجنس السباع وجوارح أسلير التي خلقها الله سبحانه على صيغة لا تصلح إلا لنتش النحوم وفسخه وتمزيق الحيوان وأكلها. وإذا كن هذا الشكل قائم العين في الفطرة، كان جنس البشر وسيع العذر في أكل النحوم. وكان من أجل ذلك لهم مُحَقٌّ لا مَهْطَلًا. وصادقًا لا كَذِبًا، فهذا أحد الباطنين. وإمَّا أنه يجدُّ سَفْتَ دماء الحيوان ونزعها عن أرواحها خارجًا من أوضاع الحكمة، وذلك اعتراضٌ منه على الخالق سبحانه الذي هو أعرفُ بوجوه الحكمة، وهذا الباب الآخر¹.

لقد بُني التفكير في هذا الشاهد بناءً افتراضياً دلت عليه لأداة الغويّة إمّا وما تعلق بها من نتائج، (إمّا... كان الدليل على بطلان قوله... / وإمّا... فذاك اعتراض منه على الخالق...) إنها أبواب مفتوحة توصد، يوصدها المؤيد بقوة وقد بدأ يشدد الخناق على مخاطبه الذي كلما تقدّم التحليل وتواترت الإمكانيات المدحوضة وجد نفسه عازلاً أعزل مرغماً على الاعتراف بما، اقترف، والتسليم بتفوق خصمه عليه.

3.1.3. المحاكمة

توجد قرائن عديدة من شأنها أن توجه الحوار بين الرجلين وجهة المحاكمة تُرصد هذه القرائن بطرائق ثلاث أولاهـ بالعودة إلى مقام الخطاب والنظر في صور المتناظرين السابقة للخطاب، وثانيتهما بالنظر في انسكوت عنه في الرسائل المتبادلة بينهم. وثانيتهما بالعودة إلى الأوراق السريّة في المجالس المؤيديّة، وهو نصٌّ موزٍ يكشف حقيقة ما جرى بينهما:

2.3. مقام المناظرة وصور المتناظرين

إن صورة التكلّم في الخطاب مهمّة. سواء أوافقت الحقيقة أم لم توافقها، لأن المسألة متعلّقة بوظيفة شاعرة في الخطاب يدلّوها لتتكلّم ويستمرّصولة

بحقيقة الشخصية في الواقع¹. وقد أفضى هذا الاختلاف إلى تمييز الأخلاق الخطابية (Les mœurs oratoires). من الأخلاق الحقيقية². وبما استخلص، في هذا المجال، هو أنّ صورة الخطيب لا يمكن أن تحقق التأثير المقصودة ما لم يؤكد القول المرجح وما لم يبرهن بالفعل على صدق القول فتطابق أقواله أفعاله وتتجسد في سلوكه وسيرته. ولذلك تبدو صور المتكلمين متغيرة أبداً قائمة على اعتبارات عديدة وموصولة بها. منها الوظائف الموكولة إليهم ومبلغ ما يمتلكونه من السلطة والصورة المتداولة عنهم في المجتمع. وانتكس - متى شرع في الكلام - أمكن له أن يغير هذه الصورة بالسلب أو بالإيجاب. وبني اعتبارنا هذه الفروق أمكننا أن نتحدث عن صورتين لأبي العلاء، وداعي الدعاة.

تقترب صورة أبي العلاء في أذهان أغلب دارسيه بجملة من الملامح والسمات أنشأت كالعلامة المميزة بفنّه وفكره وسيرته. فقد اشتهر الرجل، في مجال انفعاله، بتعويله على العقل في اكتساب المعارف وفهم معضلات الوجود. واشتهر، في مجال الفن، باهتمامه بقضايا الأدب واللغة والعروض والتزامه بما لا يلزم، ومزواجه في الكتابة بين النثر والشعر والتزامه السجع وسائر فنون البديع. وبما اشتهر به - في حياته وسلوكه - إخضاعه النفس لضروب من التدريبات القاسية أضحت له، مع تقدّم العمر، طبعاً ثانياً يعسر التطبّع بغيره، من ذلك بلوغه في الزهد مبلغاً لا يجارى إذ حرّم على نفسه أكل النجوم وما جرى مجراها، واختار خشن الثياب، وانزوى عن الناس وراء الجدران الطينية، وعدّ نفسه رهين المحبسين. بل ورأى نفسه في الثلاثة من سجونه. وأضاف إلى هذه السجون سجوناً آخر آتية من جهة أسلوب الكتابة وطريقة التعبير. والرجل في عسره وإقلاله راض غير متبرّم، ولعاده

1 « L'ethos (du locuteur) est [...] attaché à l'exercice de la parole, au rôle qui correspond à son discours, et non à l'individu « réel » indépendamment de sa prestation oratoire: c'est donc le sujet d'énonciation en tant qu'il est en train d'énoncer qui est ici en jeu ». MAINGUENEAU, *Le contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain*, société Paris, Dunod, 1993. p. 138. cité par RUTY AMOSSY, *L'argumentation dans le discours*, p. 70

2 « Mais qu'un homme paraisse tel ou tel par le discours, cela s'appelle mœurs oratoires, soit qu'affectivement il soit tel ou tel qu'il le paraît, soit qu'il ne soit pas. Car on peut se montrer tel ou tel, sans l'être; et l'on peut ne point paraître tel, quoiqu'on le soit; parce que cela dépend de la manière dont on parle », cité par AMOSSY, *L'argumentation dans le discours*, p. 73.

ناظر متدبر. وعلى مبدئه ثابت لا يلين، لا يفتابه وهن ولا تعصف به الأهواء. وهو، إلى ذلك: ضعيف الإيمان بالإنسان، ساخر من ادعائه الفضيلة، مستهكم عليه، مقتنع بتأصل الشر في ماهيته. ومن شأن الذات الموصوفة بهذه الصفات: الخالصة من زحام الأنام والمؤثرة للانفراد، ألا ترى في لقاء الآخر ومناظرته نفعاً يُرجى أو خيراً يُنتظر، بل لا يُستبعد أن تكون تلك الذات مُكرهة إذا دُعيت إلى اللقاء وأن ترغب عنه إذا ما الآخر رغب فيه.

في هذا المقام تتنزل المناظرة بين داعي الدعاة وأبي العلاء. وهي مناظرة جرت بين رجلين لم يكونا من قبل صديقين ولا نشأت بينهما معرفة بل إن ما يفترقان فيه أكثر مما فيه يلتقيان. فعند انعقاد اللقاء بينهما كان أبو العلاء شيخاً يُدلف إلى القبر وكان داعي الدعاة المؤيد في الدين في ذروة السلطة والمجد. يبرز مجده الفكري في سعة ثقافته وإطلاعه على ما كان يدور حوله من مختلف ألوان الحياة العقلية والأدبية، وفي وضعه كتباً تُعد من أمهات كتب الدعوة الفاطمية. وهو، إلى ذلك: صاحب المجالس المؤيدية، وهي مجالس خصصها لطبقة من العقلاء / الدعاة، موضوعاتها مختلفة: في علوم الشريعة: وفي مفهوم التوحيد عند الفاطميين. وفي الوجود والوجودات، وترتيب العوالم السفلية والعلوية، وفي البوحي وانعقاد والبعث والقيامة والجنة والنار، وفي إثبات الوصاية وماهية الإمامة. والمؤيد في الدين رجل يحب المناظرة الكتابية ويؤثرها على مجالس المناظرة نفسها. أما مجده السياسي والديني - وهو موصول بمجده الفكري ومرتّب عليه - فيبرز في تعيينه داعي الدعاة في الدولة الفاطمية. والرجل طموح مستعِن الرغبة في الوصول إلى أسمى المناصب الدينية، وقد استطاع. في حياة سياسية متقلبة مثيرة بالأساس والمؤامرات، أن يثبت اقتداراً على حلّ معضلات الأمور.

وتقوم عقيدة المؤيد على مبدأ أساسي من مبادئ الشيعة الباطنية هو أن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً. ومن معتقداته كون النبي محمداً ﷺ هو صاحب التّزويل وكون عليّ بن أبي طالب صاحب التأويل، فالقرآن قد أنزل على محمد بلفظه ومعناه الظاهر للناس: أما أسرارهِ الباطنية فقد خُصّ بها عليّ والأئمة من بعده وخلاصة فلسفتهم أنه لا بد لكل محسوس من ظاهر وباطن: ظاهره ما تحيط به الحواس، وباطنه ما يحيط العلم بأنه فيه. وظاهره منتقل عليه، وهو زوجه وقرينه. وكل ما في العالم إذا فُكّر فيه واعتُبرت حقيقته وُجد أنه لا بدّ فيه من

الأردواج: ظهر مثل: وباطنٌ مُثَوِّلٌ¹. والقرآن نفسه يُفسر وفق أربع مراتب: أولاها فهم العبارة (وهو مخصوص بالعادة) وثانيها فهم بالإشارة ومرامي الألفاظ البعيدة (وهو للخاصة وللعلماء) وثالثتها إدراك اللطائف الدقيقة (مرتبة الأولياء) ورابعتها إدراك الحقائق ومُراده سبحانه (وهي مرتبة لا يصل إليها إلا الأصفياء)

وقد اختلفت طرائق الشيعة الباطنية في مواجهة الخصوم وإفنائهم والتأثير فيهم: كانوا يتجهون إلى الأعداء الخطيرين عندهم بالمزامرات والاعتيالات، ويتجهون إلى العامة عن طريق العاطفة الدينية بإظهار منازع الزهد والتقوى والسور، ويتجهون إلى الخاصة عن طريق الفلسفة والتفسير الرمزي والتأويل لنصوص الدين. يدفعهم إلى كل هذا إيمانهم بأن الإمام واحد دهره لا يدانيه أحد ولا يعاوله عالم ولا يوجد منه بدل ولا له نظير، لا أحد يبلغ معرفته، ومعرفته ليست اكتساباً بل هي اختصاص من المفضل الوهاب².

هكذا يتبين لنا أن بين الرجلين من الاختلاف في الفكر والعقيدة والسلوك ما تنهض على صحته أدلة وحجج كثيرة. فكيف يمكن للمتباعدين أن يتقاربا وللمختلفين أن يأتلفا؟ وكيف لأبي العلاء أن يتخلص من جدل عقيم؟

فأسباب التناظر مريبة باعثة على الشك، ودواعي التراسل بينهما يكتنفها الغموض. لذلك لا يستبعد أن تكون أمور العقيدة الدافع الأكبر لمكاتبة أبي العلاء ومنظرت -بل محاكمته- لأن الناس زمنئذ كانوا في عقيدة أبي العلاء مختلفين. ولدينه متهمين. وقد جاء في معجم الأدباء أن أبا العلاء كان متهماً في دينه يرى رأي البراهمة -وهم قوم من الهند لا يجوزون بعثة الرسل- لا يرى إفساد الصورة، ولا يأكل لحماً، ولا يزمن بالرسل والبعث والتشور، وعاش شيئاً وثمانين سنة لم يأكل اللحم منها خمساً وأربعين سنة. وقد أورد ياقوت الحموي أشعاراً تدل -

1 هذه الفلسفة تجد في القرآن مستنداً لها، ذلك أنهم يدعون أطروحتهم بآيات قرآنية من فير: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَكُمْ تَذَكَّرُونَ» {الذاريات 51-40} أو قول تعالى: «سُئِلَ رَبُّمُ بَرَاءَةً فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» {قصص 41-53} ويروى عن الإمام علي أنه قال: ما من آية إلا ولها أربع معان: ظاهر (ال تلاوة) وباطن (الفهم) وحده (الحلال والحرام) وسلط (مراد الله من العبد).

2 نهادي حمو. أضواء على الشيعة، سلسلة الحضارة العربية الإسلامية، دار الشريعة للنشر، 1989، ص 182-191

حسب رأيه - على سوء معتقده منها قوله -

إِذَا كَانَ لَا يَحْظِي بِرِزْقِكَ عَاقِلٌ ۖ وَتَرْزُقُ مَجْثُونًا وَتَرْزُقُ أَحْمَقًا
فَلَا ذَنْبَ يَا رَبَّ السَّعَاءِ عَلَى امْرِئٍ ۖ رَأَى مِنْكَ مَا لَا يَشْنُهِي فَتَزُنْدَقُ

ويقول ياقوت الحموي:

"والناس في أبي العلاء مختلفون، فمنهم من يقول إنه كان زنديقاً وينسبون إليه أشياء مما ذكرناها، ومنهم من يقول: كان زاهداً عريداً متقللاً يأخذ نفسه بالرياضة والخشونة والتقدة باليسير والإعراض عن أعراض الدنيا¹ ويقول: "ولم يقل:

غدوت مريض العقل والدين فالتقيت

حتى سلط الله عليه أبا نصر بن أبي عمران دعي الدعاة بمصر فقال له: أن ذلك المريض رأياً وعقلاً وقد أتيتك مستشفياً فاشفني، وجرت بينهما مكاتبات كثيرة أمر في آخرها بإحضاره حلب ووعدته على الإسلام خيراً من بيت المال: فلما علم أبو العلاء أنه يحمل للقتل أو للإسلام سم نفسه ومات²

ومهما تك هذه المواقف والآراء فإنه يمكن إرجاع أسباب اتهام أبي العلاء في دينه والتشكيك في معتقده إلى ما ظهر في أدبه وما لاح في سيرته:

يحتج خصومه عليه بما لاح في سيرته من زهد ونسك وامتناع عن أكل الحيوان وما ينتجه. مما يبعث على الشك والارتياب ويملاً الأذهان بالظنون، ويحتجون بأبيات عديدة صرح فيها العري بحيرته إزاء قضايا الغيب. وهي حيرة كثير ما تعاظم شأنها فترجحت في أحيان كثيرة وتوجهت وجهة النفي والإبطال، نفي الخبر اليقين وإبطال ما سلم به الناس وأجمعوا على صوابه. وفي ديونه المشهور ولزوم ما لا يلزم، أبيات فيها من الجرأة والنعف والنقد القاسي لرجال الأديان وأصحاب المذاهب والفرق من كل ملة وطائفة يرين لخصوه الكيد له والإيقاع به. ويستدل بعضهم بما جاء في رسائله من خوض ساخر في المحظور

1 ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ص 142.

2 المرجع نفسه، ص 175.

الذيني، ومن استخفف بما الناس عليه مجمعون وبه مؤمنون. من ذلك تعمده في رسالة الغفران إلى العيث بالمعتقدات، وتعمده في كتاب الفصول والغايات وهو كتاب في تمجيد الله وحده - إلى معارضة القرآن في صياغة مخادعة وبأسلوب منمق، وفي بناء قائم على ترتيب خاص يراعي حروف المعجم في آخر كلماته¹.

1.2.3. الرسائل السرية في المجالس المؤبدية

النظر في المجالس المؤبدية يكشف عن كون الحوار الذي جرى بين الرجلين قد كان ذا وجهين، ظاهراً وباطناً²

أما الظاهر فما رواد المؤبد مخاطباً به أبا العلاء، ومفاده أنه لما ورد بلاد الشام ومصر سمع الناس يجمعون على تمييز أبي العلاء في الأدب ويختلفون في أمر دينه، ذكر أنه حضر مجلساً (جليلاً) جرى فيه ذكره. فبعضهم زكاه، وبعضهم قدح فيه فانبهرى المؤبد للدفاع عنه مستدلاً بصلابته في لزهد على نفي العيب عنه في المعتقد، وقدر أن يكون منطوياً على سر لا يفصح به. وحين قرأ البيت «غدوت مريض العقل والدين، أيقن أن السر هناك كامن، أراد أن يستطلع طلعه لعله يهديه، ظهر في صورة المستنير بنوره. وأبو العلاء - من خلال البيت المذكور - يمتلك ما يشفي الناس من مرض العقل والدين. وأما الباطن فما رواد الأتباع وحفظ في الكتب: فقد سجل في المجالس المؤبدية بواعثه لهذه المراسلة بقوله:

”قد انتهى إليكم خبر الضير الذي نبغ بمعرة النعمان وما كان يعزى إليه من الكفر والطغيان على كون الرجل متقشفاً وعن كثير من المأكّل التي أحلّ الله له متعقفاً، وقد كان خبره يتوصّل إلى كلّ صقع بما يحرك النفوس لفتك به، حمية يزعمهم للدين وخيرة على الإسلام والمسلمين، وكان جرى ذكره في مجلس الناظر الذي ينتظر في ذلك الوقت فحطّب عليه الحاضرون وأغروا بدمه. وقالوا إن الغيرة على الدين تبيح قتله. فقال أحد الحاضرين: إن كلامكم على غير موضوع وإن

1 ينظر: محمد عبد العظيم، «الفصول والغايات»: خصائص النصّ وسؤال النوع، مقال ضمن كتاب: تداخل الأنواع الأدبية، مؤتمر النقد الدولي الثاني عشر، 22-24 تموز 2008، عالم الكتب، تحديث للنشر والتوزيع، إربد، وجداراً للكتاب العالي للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2009، المجلد الثاني، ص 459-481

2 راجع مقدمة إحسان عباس لمجموع هذه الرسائل.

كأن الرجل من العجز والضعف والإشراف على التقير بالغاية القصوى وأنه متى بسطت له اليد على هذه السبيل اكتسب من الذكر الجميل والثناء بعد موت ما لا حاجة بنا إليه على التوجب أن يجرد له من يهتك بالمنظرة¹ والمحاكاة ستره، ويكشف للناس عواره لينقص في عيونهم وينحط من درجته ما بين ظهرانيهم، فسكت غير بعيد حتى توجه من وجعنا من داعينا للقاء التركمانه فانعقد بينه وبينه من المناظرة مكاتبة لا مسافهة ما نوره بنصه فينفع الله السامعين².

ويعلن هذا إنشاهد عن جنس الخطاب ووظيفته. لقد جرى الحوار بين الرجلين في شكل رسائل متبادلة توفرت فيها شروط المناظرة، وهي مناظرة مكتوبة، ولا تُعزى المكاتبة إلى استحالة اللقاء بينهما، إذ كان بإمكان المؤيد في الدين رجل السلطة والنفوذ-- أن يزور أبا العلاء أو يستزيه، غير أنه أثر الوثيقة المكتوبة لأنها تحفظ الجواب وتلزم صاحبها به وتقوم مقام الدليل القاطع على صدقه أو كذبه فتكون الشهادة له أو عليه. وليس ذلك من قبيل الرغبة في الكتابة لأغراض جمالية كما يذهب إلى ذلك صالح بن رمضان في أطروحته عن الرسائل الأدبية³. (التراسل على قرب المكان) أما وظيفة المناظرة فتحدت بشكل صريح في المجانس المؤيدية: وهي هتك العرض ونشر العايب وكشف العوار والتحقيق والتبوين سبيلا إلى استبدال صورة أبي العلاء الوضيعة المنحطة بصورته العالية المجدة

"لينقص في عيونهم وينحط من درجته ما بين ظهرانيهم".

- 1 ينظر مختار النجاري: من أجناس الخطاب الفكري الشفوي القديم، تحليل جنس المناظرة في ق 2 د و 3 هـ، ضمن كتاب تداخل الأنواع الأدبية، مؤتمر النقد الأدبي الثاني عشر، 22 - 24 نوز 2008، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، وجدوا نكتاب، العالمي للنشر والتوزيع عدن، الطبعة الأولى، 2009، ص 253 280
- 2 تعريف القدماء. ص 387 نقلا عن المجالس المؤيدية. قام محمد كامل حسين بنشر ديوان المؤيد، القاهرة. 1849 وسيرته. القاهرة: 1949. ونشر المجالس المائة الأولى من المجالس المؤيدية كل من حاتم حميد الدين، بمباني. 1975 وغالب مصحفى، بيروت.
- 3 ينظر: صالح بن رمضان، الرسائل الأدبية من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة. منشورات كلية الآداب، مربة، تونس، 2001

فهل أرسل المؤيد إلى أبي العلاء أم أرسل إليه وسلط عليه؟ وهل ينطق بلسانه فرداً أم يكلم وهو جمع وإن أفرد؟ وهل تعتبر ما جرى بينهما مراسلة أم مناظرة أم محاكمة؟ وهل جرى اسم أبي العلاء في المجلس جرياً عفويّاً أم انعقد المجلس للنظر في شأن «الضّرب» المتهم في دينه؟ وهل في الرسائل المتبادلة بينهما ما يكشف عن هذا الغموض ويرفع هذا اللبس؟

سمى المؤيد في الدين إلى أن يستدرج أب العلاء إلى المناظرة متوسلاً طرائق في الإقناع والتأثير متنوعة مؤمناً بأن عقل المرء مخبوء تحت لسانه فإذا تكلم انكشف. وقد أدرك أبو العلاء ما تعنيه رسالة المؤيد في الدين داعي الدعاة إدراكاً تاماً، وأيقن أن وراء هذا الظاهر خبيثاً مأكراً فوظف مهاراته الحجاجية والخطابية لغلق أبواب المناظرة والحوار موقناً أن البلاء - كل البلاء - موصول بالنطق، وأن الصمت في مثل هذه المقامات رديف السلامة من الأذى. وإذا بالرجلين يحاجان لغايتين متقابلتين: أحدهما يحاج لفتح الحوار فيصرف انقوله ترغيباً وترهيباً يقتعه بقوة الحجة ويلزمه بحكم الأدب - أدب مخاطبة الكبار -، والآخر يحاج لقطع الحوار وتمطيل سبل التواصل موقناً أن السمتين أن السلامة في عدم مواجهة الخصم والحكمة في اجتناب عقيم الكلام.

2.2.3. جدل العقل والدين

متى نزلنا الرسالة في مقامها تبين شيئاً مهماً كان التكتّم عليه، وهو حصول معرفة شاملة بوضع المرسل إليه إن اطلاع داعي الدعاة الواسع على سيرة الرجل وشعره ونثره. وتقصيه مواقف مخاطبه في الحياة - من ذلك صداقة أبي العلاء للوزير المغربي الذي ثار على الدولة الفاطمية وأراد تقويضها - وإدراكه مختلف اقتناعته - من ذلك موقف المعري من البعث والنشور ونقمتة على الشرائع والمذاهب - قد أتاح له إدراك ما كان من الأمور دقيقاً وتبين ما كان من المواقف والآراء خفياً. بل لعله وقف على هذه الأبيات أكثر مما وقف على غيرها:

وصاح بكم داعي الخلال فما لكم أجبتكم على ما خيلت كل صانع
متى ما تكاشفتم عن خفائكم دينكم: تكشفتم عن مخزيات الفضائح

فهل أثار داعي الدعاة دون غيره؟ ولم الوقوف على البيت الطالع دون سائر الأبيات وعلى هذه القصيدة دون منات القصائد والأبيات الدائرة في الفلك نفسه؟

إن الاختيار اللغوي محكوم بالموقف الفكري والمقصد الحجاجي وعلى هذا الأساس يتحدد طرفاً المناظرة كما يرسمهما الفكر وتسمهما الأشعار: داعي الكمال (العقل) وداعي الضلال (الدين). ولهذه الأسباب عند البيت المذكور في صورتين تركيبيتين مختلفتين: يتقدم العقل على الدين عندما يكون البيت شاهد أبي العلاء، ويتقدم الدين على العقل عندما يستشهد به المؤيد. فهل الأمر خطأ عفوي أم مقصود؟ وهل تخفي الظاهرة التركيبية - تبادل المعصوف والمعطوف عليه رتب الكلام - موقفاً سياسياً واقتناعاً فكرياً؟

ليس في التقديم والتأخير تغيير في الوزن إذ هما في تركيب الإضافة، وفي وظيفة المضاف إليه الوارد في مركب عضي، متكونان من مقطعين طويلين وثالث قصير [- - - ٧]. فاللفظان مختلفان أصلاً وإن تماثلاً وزناً، ومن السذاجة اعتباره خطأ عفوياً أو التسليم بحسن نوايا صاحبه فيه. بل إننا نذهب إلى أن لترسلين قد فض كل واحد منهما إلى نوايا الآخر وعرف ما يحول بفكره وأدرك المدافع الحقيقي لخصمه والغاية التي إليها قصد.

3.2.3. إخفاء الحقيقة وتعطيل الحوار

كانت رسالة داعي الدعاة منخحة مبنية ومضامين، وكان أبو العلاء ملزماً بالرد سواء بدافع التأدب أو بباعث الدفاع عن النفس وتوضيح الرأي لتصحيح ما نسب إليه وإبطال ما اعترض به عليه. ولم يكن أبى العلاء - فيما نستطلع من سيرته وفكره - راغباً في التهاور بله في المناظر، ولم يكن في وسعه بعد أن تلقى رسالة الابتداء الأولى من المؤيد - أن يعفي نفسه من الرد. فقد كان ملزماً به، وكان الرد واجباً عليه لأسباب عديدة. وهذا التورط جعله ينهج في الرد نهجاً مخصوصاً تنوعت طرائق التعبير فيه وتمددت مدلولاته بالرغم من اشتراكها في منزع عام موحد حكم الرسالة هو الرغبة في التخلص من جدل عقيم وحوار سبكون أشبه بحوار الصم. وقد سلك أبو العلاء في الرد ثلاثة مسالك متكاملة تسير إلى غاية واحدة هي تجريد الخصم من قوته وتعطيل الحوار:

1.3.2.3. استئثار الانفعالات أو مسلك الباتوس

ويتشأن هذا المسلك في سعي المحجاج إلى إحداث جدلة من التأثيرات

العاطفية في ذات خصمه عساه يأخذ بعين الاعتبار ظروف تبادل الخطاب وقد قام هذا المسلك على إيراد مقتطفات من سيرة الكاتب: وهي قصة إنسانية مؤثرة تركزت أساساً على وقوع المرء فريسة للأفضية والأقدار تفعل فيه فعلها فبتجلد وينتهي إلى الانكسار. وهي قصة تدعو في سياق الرسالة: إلى تقدير الظروف وإحلال البعد الإنساني (العمى، الإقصاء، إدبار الدنيا عنه...) محلّ المجادلات الفكرية، وفي الخطاب دعوة ضمنية إلى ألا يطلب من الشيخ الضرير في آخر العمر أن يبرر مواقف الصبا والألا يحمل مسؤولية ما اضطر إليه وخرج عن اختياره، وألا يعاقب على ذنب لم يقترفه. "الذنب للأيام لا لي فاعتب على صرف الليالي"

وقد استنجد المتكلم بصور بلاغية عديدة وحكم وأمثال سائرة وأقوال مأثورة لتحقيق الوظيفة التأثيرية. وهي أساليب تعبيرية ذات قدرة تأثيرية بالغة لتعدد مكوناتها الحجاجية (المكون المنطقي، المكون الفني، المكون الأيديولوجي) يقول المعري:

"وقد علم الله أن سمعي ثقيل، وبصري عن الإبصار قليل، قضى علي وأنا ابن أربع لا أفرق بين البارز وبين الزبج. ثم توالى محني، حتى أشبه شخصي العود المنحني. ومليت في أخرى العمر بالإقصاد. وعداني عن النهضة عاد. [....] فأقول: إن الله - عززت عظمته - حكم علي بالإنزهاد، فطفقت من العدم في جهاد، وتعرضت للدنيا تعرض بکل عاجز، ليس حظوتها بالناجز، فرمحتني كرمح الشموس، وقالت لي: عليك بالرموس، ونادت: صاحبي بواك، ولن أبلغ هواك، وانصرفت كما قيل في المثل: مكره أخوك لا بطل. وحظي من الحلي المعطر، فنقلت برهة ثم أبهت، ونبهني الفكر فانتبهت، وهو يجل أن أكون سائلاً له أو مسؤولاً، بل هو الأيك أتبعه مؤولاً: ولكنني أحكي المسألة عن غيري، وإن كنت أبتغي بها ميري"¹.

بل إن منحى التهودين يمتد على أكثر من موضع في الردّ الرسلي فيحور الأصل ويسمه وسماً مأسوياً، من ذلك شهارة الاسد وسطوع النجم، وإذا كان الآخر يرى في ذلك شرفاً وفخراً فإن أبا العلاء يتنازل عن ذينك تواضعاً بل قسوة على النفس:

”وأما اشتهار اسمي: فقد شهد الله -جلت عظمتة- أنني لا أرغب فيه، إذ نفسي لدي حقت بالتسفيه. وانذمت في ذلك لغيري؛ لأنه يظن ظنوناً كاذبة، لا تزال عن صدق عازبة. والكريم الصادق يقيس سجايا العالم على سجاياه، فيظن المبطنة من نجاياه“¹.

ومما يندرج في هذا انسلك نزوع أبي العلاء إلى تهوين الذات وتحقيقها (Stratégie de la minimisation) في مقابل تعظيم الآخر والإعلاء من شأنه محدثاً بينه وبين مخاطبه تباعداً في المنزلة والنفوذ؛ فكأننا متفادتين تفاوت الثرى والثريا، “مثلته في ذلك مثل الثريا الظالعة كتبت إلى الثرى، وهو لا يسمع ولا يرى“².

وكانا متباعدين تباعد الأنبياء والأغبياء

”أعد سيدنا الرئيس الأجل المؤيد في الدين -أطال الله بقاءه وأدام علاءه- من ورث حكمة الأنبياء، وأعد نفسي الخاطئة من الأغبياء“³

وكانا مختلفين اختلاف الظلعة والنور والرفيع والوضيع.

”ومن أنا حتى يكتب إلي“⁴.

وهي أساليب تكشف عن مبلغ تدب أبي العلاء ومعرفته بآداب مخاطبة ذوي المناصب الاجتماعية والسياسية المختلفة كما ترسم أولى مراحل خطته القاتعة على إلقاء شر ذي السلطة والنفوذ ولكن طريقة التعبير التي انتهجها أبو العلاء ذات وظيفة مزدوجة تظهر ذات القاتل وضعيفة وتكسبه في الخفاء أنبل ألقيم. فالتواضع الذي بدأ عليه المرسل هو في جوهره ضرب من التعالي وخصلة من خصال العلماء. ويلوح أبو العلاء مصدر انعارف والحكم، إليه يأوي الرجال؛ ومن معينه ينهلون. ولا يخفى على القارئ ما في هذا انقصر الضمني من قلب للعلاقة بين الطرفين؛ إذ يحل «الأعلى شأنًا» وهو رجل السياسة والدين -محل المتعلم،

1 المعري. الرسائل، ص 103.

2 المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

3 المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

4 المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

ويصبح بالخفيف المعجز - وهو رجل الفكر والأدب - صاحب السلطة والتفوذ. وبالرغم من هذه الحقائق فإن الخطاب بينهما قد غلب عليه التأدب.

هذه مقدمات الرد وفاتحته، وهي فاتحة برزت فيها أهمية ضربتين من طرائق الحجاج هما الإيتوس (صورة الذات منقوشة في الخطاب) والياتوس (طبيعة العواطف والأهواء المراد تحقيقها في نفسية المخاطب سبيلاً إلى حمله على تصديق معتقد أو إنجاز عمل). ولكن الحجاج في هذا الرد سينحو منحى اللوغوس أي الإقناع بقوة الحجة، ولعل أول قضية خلافية تركز عليها المناظرة هي قضية ملكية المعنى: فهل يكون المعنى ما استخلصه القارئ أو ما قصده الكاتب أو ما تضمنته أبنية النص اللغوية والمنطقية؟ وهل يدرك المعنى مقطوعاً عن سياقه ومقامه؟

2.3.2.3. الإقناع بالحجة العقلية أو سلطة اللوغوس

لا شك في أن لصورة المتكلم منقوشة في الخطاب تأثيراً في تنفيق العقائد والآراء واستدعاء القبول والتسليم، وكذلك شأن التأثيرات السلطوية على العواطف والأهواء. ولكن الخطاب عندما يجري بين متكلمين متمرسين بفنون الإقناع يعول كثيراً على قوة الحجة مخاطب العقول القادرة على الفهم والتجريد. وقد مثل البيت الضالع من حاثية المعري قادح الصراع والخلاف بين المتناظرين. وتردد في الرسائل المتبادلة بينهما أكثر من مرة، وكان في كل استشهاد به يُشحن بمعان غير المتي ظهرت في سياقه الأصلي، وقد رأينا أن المؤيد في الدين قد تمثل به في سياق الدعوة إلى الشرح والإفهام والرغبة في الاستنارة بنور أبي العلاء. وما كان في الحقيقة غير مغالط ممدّه يكيد كيداً، ويحتال لمعرفة السرائر. ثم يعود البيت ثانية في رد أبي العلاء يحاول به صاحبه أن يرسم دائرة متقبليه. (وهل يستطيع الشاعر أن يرسم الحدود؟) فأوهم أنه خاطب بهذا البيت من ضميره الجهل، لا من هو للرئاسة علم وأهل¹. ساعياً إلى توريث خصمه: إن لج في السؤال فقد وضع نفسه في دائرة الجهل؛ وإن سلم بما قال أبو العلاء وجب عليه القبول وأعني من رد الجواب فلا يصير في يديه على الوجهين شيء. لذلك كانت إعادة قراءة البيت الشعري لتصحيح المعنى وذلك بالنظر في تركيبه وإعادة إلى أصله بتقديم العقل

على الدّين، وجعل الأمر فيه تجريداً. خطاباً يوجّهه الشّاعر إلى نفسه على عادة الشعراء في استعمال ضمير المخاطب وهم يعنون أنفسهم. وقد زعم أبو العلاء أنّ البيت موجّه إلى من غمره الجاهل لا إلى من شرّفه العالم. ولا يخفى ما في هذا التّبرير من سخرية من المخاطب الذي وضع نفسه موضع الجاهل، وأبو العلاء بهذا التّبرير - يلعب إلى حقيقة الرسالة ويكشف عن خفي الدّوافع. إنّ هذا الجواب كاف شاف في صورته الاعتذارية، غير أنّ المعري يمضي في المحاجة قدماً غايته الإقناع لا التأثير، والانتصار لا الاعتذار، فإذا به ينزل السّؤال في صميم المسائل العقديّة الكبرى.

ويمثّل هذا الموضع من الرّد انتقالاً حقيقياً إلى المحاجة والجدل وتغيّراً في أساليب الأداء من حجج الأخلاق والعواطف والأهواء إلى حجج العقل الواردة بطريقة قائمة على استخلاص التّدنّج من النّرضيات المتقدّمة في بديّة التحليل أو ما يُعرف بالمسار الافتراضيّ (Le processus Abductif) "فأول ما يبدأ به أنّ فائلاً من البشر لو قال..." وبهذا الافتراض يستدرج المحاجّ خصمه إلى صميم المسائل العقديّة الكبرى التي حار فيها المفكرون والمتكلّمون (القضيّة المركّبة من المسند والمسند إليه)، وبدلاً من الجواب الواضح الشّافي المنشود يغرق المعريّ داعي الدّعاة في الحيرة والضلال، وذلك بتحويل الإجابة إلى لبّ أسئلة الكبرى التي يحرم حولها المؤيّد: مدى قدرة العقل البشريّ على حلّ معضلات القضايا! وقد أفضى المسار الافتراضيّ الاستنتاجيّ إلى ضبط نتيجة محيرة وهي أنّ العقل يعجز عن حلّ كثير من المشكلات، وفي هذا السيّق تتجلى المفارقة وقد كان الأمر مقصوداً: طلب داعي الدّعاة في خاتمة رسالته الأولى إلى أبي العلاء الوضوح واليقين. ولكنّ أبا العلاء يجرفه إلى أعماق الحيرة ويغذّي في ذهنه السّؤال مبّداً بذلك يقينه، مقوّضاً مسلّماته. داعياً إيّاه إلى التّدبّر والتّفكير.

"فأول ما يبدأ به أنّ فائلاً من البشر لو قال: إذا بنينا اقضيّة مركّبة من المسند والمسند إليه ولها واسطتان، إحداهما نافية والأخرى استثنائية. فقلنا: الله لا يفعل إلّا خيراً: فهذه لقضيّة كاذبة أم صادقة؟ فإنّ قيس إنّما صادقة رأيها الشّرور غوالب، ولخيارات المتسمة قوالب. فعلمنا أنّ ذلك سرّ خفيّ، لا يشعر به إلّا الحفيّ. وفي الكتاب الكريم: وَإِنْ تُصِبُّهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ بِنُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ فَدَلِيلُ الْقَوْمِ لَا

يَكَادُونَ يَقْتَمُونَ خَدِثَاءَ {النساء: 4: 78} فَإِنْ قَالَ قَتْلُ: قَدْ رُويَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا أَرَادَ السَّفَرَ قَالَ: «اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِكَ مِنْ وَعْثَاءِ السَّفَرِ وَكَآبَةِ الْمَقْلَبِ وَسُوءِ الْمُنْظَرِ فِي الْأَهْلِ وَالْمَالِ وَالْوَلَدِ». أفهذه الأشياء التي تعوذ منها خيرات أم شرور. لا يكمل بها السرور؟ فَإِنْ قَالَ: هي مخوفة منكرة، فقد أبطل القضية التي هي مقدمة. لأنّها لما سلف طرود معدمة. وإن قال: القضية المذكورة لا تصح. فسائل بسين الأدب يلج. فإن قال: القضية منعكسة، وهي بعد بحث منعكسة. فقد لزمه أن يقول: إن الله سبحانه يفعل الخير والشر، فإن أبي رجع إلى ما يقوله المجوس من أن للعالم خالقين. أحدهما مزيان وهو فاعل الخير والآخر أفرمن وهو فاعل الشر. ومعاذ الله أن نقول هذه المقالة، بل نكرم شرعنا، ونبسط في أتباعه ذرعنا¹.

ويتواتر هذا الأسلوب في مواضع عديدة من الرسالة:

”وللسائل أن يقول: إن كان الخير لا يريد ربنا - عزّت قدرته - سواد، فالشر لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون قد علم به: وإما أن يكون غير عالم به. ونعوذ بالله من هذه المقالة. فإن كان عالماً به فلا يخفى من أحد أمرين: إما أن يكون مريداً له أو غير مريد، فإن كان مريداً فكأنه الفاعل. كما أن القاتل يقول: قطع الأمير يد السارق، فالأمير قطعها، إلا أنه لم يل ذلك بنفسه. وإن كان غير مريد له فقد جاز عليه ما لا يجوز مثله على أمير في الأرض له نظراء كثير، لأنه إذا فعل في ولايته شيء لا يرضاه تكبره أشد التكبر. وأمر بزواله عن غير هذه العقد قد جهد في حلها المتكلمون من أهل الشرائع. فلم يجدوا لها انحلالاً، وأصبح مقالهم ضلالاً“².

انتهى المعري إلى أن هذه القضايا أو العقد ليس لها انحلال وأن الخوض فيها من الضلال؛ لذلك أشر الإيمن والتسليم مبرراً حدود العقل - وهو ميزان الذهب - وعجزه عن أن يزن الجبال. وللتسليم في هذا الموضع وضعفتان متكاملتان إحداهما قريبة المنال - وهي تأكيد عجز العقل في مجال العقيدة. يشهد بهذا أغلب المفكرين - والأخرى بعيدة الغور، مقصودة من التحليل؛ وهي إنهاء الخوض في جدل عقيم عجز كبار المفكرين عن حسم الخلاف فيه وبلوغ اليقين. والمعري

1 المعري، الرسائل، ص 105.

2 المرجع نفسه، ص 109-110.

بهذا انطلب الضمني يبرئ نفسه من انتهم اللانطة بها. وليس في هذا الرد، على قوته، عنف أو تسلط: وإنما هو يسعى إلى بلوغ الغاية بقوة الحيلة ولطف الوسيلة دون أن يتضمن الرد إساءة إلى مشاعر الآخرين.

إن الاحتكام إلى العقل من شأنه أن يحتضن الاختلاف ويأخذ بعين الاعتبار تنوع زوايا النظر بطريقة تذكرنا بحكاية العميان والفيل ودلالاتها على نسبة امتلاك الحقيقة. ومما لاشك فيه هو أن أي خطاب لا يمكنه أن يتناول الواقع برمته وإنما هو ينظر فيه من زاوية معينة فلا يدرك من الحقيقة إلا وجهاً من وجوهها أو جزءاً منها. ومن هذه الزاوية يكون الاختلاف مشروعاً، فما يعتبره بعضهم معنى وحيداً أوحد إنما هو يقضي نفسه قبل أن يسعى إلى إقصاء غيره، وتكون الحجّة عليه بدلاً من أن تكون له. ومعنى ذلك أن ترتيب المسائل يمكن أن يكون بطريقة أخرى، فما كان في البدء مرفوضاً يصبح فيما بعد منطلقاً لعملية استدلالية مشروعة. وهو ما نسنجله في رد أبي العلاء إذ استطاع أن يحول الفعل المذموم فعلاً محموداً، فبين أن ما عيب عليه هو في الحقيقة مجدّ لديه، وأن ما ظن فيه نقيصة كان في حقيقته من علامات لكمال والاقتدار. فالحيوان البحري لا يخرج من الماء إلا وهو كاره للخروج: والزيادة في الصوم كالتزياة في الصلاة والزكاة، وجه من وجوه العبادة لنيل مرضاة الله وليست تشكيكاً في الحكمة الإلهية أو ضعفاً في المعتقد.

“لأنّ المتدينين لم يزالوا يتركون ما هو لهم مطلق، وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه كان يقوم الليل حتى تقرحت قدماه: فقل له يا رسول الله، لم تفعل ذلك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وتأخر؟ فقال: أفلا أكون عبداً شكوراً”¹.

والأمثلة على ذلك كثيرة²

1 المعري، الرسائل، ص 125.

2 من ذلك قوله “وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله عن ميد الليل. وذلك أخذ لقولين في قوله صلى الله عليه وآله: «أفروا الطير في ركناها». والإسلام ورد بأن لا يُعاد بركة طير ولا سوء. وفي الكتاب العزيز يا سيدنا الربّيس الأجل المؤيد في الدين عصمة المؤمنين، لا زالت القلوب إليه مهيمنة

وبفضل هذه الحجة - حجة القياس بالمثالة - تتحوّل القضايا الخلافية المرفوضة قضايا مبررة تبريراً عقلياً باعثة على القبول والتسليم يكون التخلي عن الحلال كالزيادة في الحلال تعبدًا ورحمة، وما ينطبق على ترك أكل اللحوم ينطبق على الصلاة والصوم والزكاة [...] انطباقاً يُكسب رأي المعري قوة إقناعية مأتها البرهنة بالخلف لأنه:

”وَأُخِذَ بِهَذَا الْمَذْهَبِ لَوْ جَبَّ عَلَى الْإِنْسَانِ أَنْ لَا يَصَلِّيَ صَلَاةً إِلَّا مَا افْتَرَضَ عَلَيْهِ. لِأَنَّهُ إِذَا زَادَ عَلَى ذَلِكَ أَذَاهُ إِلَى كَلْفِهِ، وَاللَّهُ تَبَارَكَ اسْمُهُ لَا يَرِيدُ ذَلِكَ. وَلَوْ جَبَّ أَنْ يَكُونَ الَّذِي لَهُ مَالٌ كَثِيرٌ إِذَا أَخْرَجَ عَنِ الْمَذْهَبِ رُبْعَ الْعُشْرِ لَا يَحْسُنُ بِهِ أَنْ يَزِيدَ عَلَى ذَلِكَ. وَقَدْ بُعِثَ النَّاسُ عَلَى التَّفَقُّاتِ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنَ الْكِتَابِ لِعَزِيزٍ تَقُولُهُ تَعَالَى جَدُّهُ ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ الْمَوْتُ﴾ فَيَقُولُ رَبُّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ {الْمُنَافِقُونَ 66: 10} وَفِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ وَمَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ {الحديد 57: 11} وَالْمَرَادُ بِالْقَرْضِ مَا لَا يَجِبُ عَلَى الرَّجُلِ مِنْ إِخْرَاجِ الزَّكَاةِ، لِأَنَّ زَكَاتَهُ دَيْنٌ لِلْمَسَاكِينِ عَلَيْهِ. وَنَوْ أَنْ رَجُلًا لَهُ عَبِيدُ أَطْعَمَ اثْنَيْنِ مِنْهُمْ، وَتَرَكَ بَقِيَّةَ الْعَبِيدِ، فَفَقَتَحَ أَحَدُ الْعَبِيدِ بِيَعُضٍ مَا رَزَقَ وَأَطْعَمَ بَاقِيَهُ لِلْعَبِيدِ الَّذِينَ لَمْ يَطْعَمُوا شَيْئًا. وَاسْتَعَانَ بَعْضُهُمْ عَلَى مَا رَبَّ تَوَدَّيَهُ إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ. كَاتِبَانَهُ بَاءً، الظُّهْرَ. وَتَعَدَّهُمْ مَا دُئِسَ مِنْ لِبَاسِهِ بِالْفَسْلِ: لَمْ يَكُنْ ذَمِيمًا فِي ذَلِكَ، وَلَمْ يَسْتَحِقَّ مِنْ مَوْلَاهُ الْعُقُوبَةَ“¹.

إنَّ قوَّةَ الحجج آتية من جهتين: من طبيعة الحجَّة في ذاتها (وهي عقلية منطقية) ومن صلة الحجَّة بذات متلقيها، وهي حجة مناسبة مستعدة من مجال

بعظانه، ما هو أهم به من سواه، وذلك قوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ فَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَدًّا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ﴾ وَقَدْ فِي آخِرِ الْآيَةِ: ﴿وَمَنْ عَدَا فَمَا يَتَنَجَّمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو نِقَامٍ﴾ {المائدة 5: 95} وَقَدْ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْوَعْدِ إِحْلُلْتُ لَكُمْ بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا بَنَيْتُمْ غَنِيَّتَكُمْ غَيْرَ مُحْلِي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ {المائدة 5: 1} فَإِذَا سَمِعَ مِنْ لَهْ أَدْنَى حَرِّ بِهَذَا الْقَوْلِ، فَلَا لَوْمَ عَلَيْهِ بِذَا طَلَبِ التَّقَرُّبِ إِلَى رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِأَنْ يَجْعَلَ صَيْدَ الْحِلِّ كَصَيْدِ الْحَرِّ. وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ لَيْسَ بِمَحْظُورٍ "المعري، الرسائل، ص 126.

عقيدته: أعني المرجعية الدينيّة الشيعيّة¹، فقد أقدم أبو العلاء حرم مخاطبه وأورد قصصاً وأخباراً عن عليّ بن أبي طالب. لا تنصرف إلى التقرب من المؤيد والثود له ولا تعبر عن نفوذه وليست هي لائقاء لشرفه بقدر ما كانت اختياراً مندرجاً ضمن خطة محكمة قائمة على رصد أنجع الحجج لتحقيق التأثيرات المقصودة. وأقتر الحجج وأنجعها ما وافق المقام ولا، مقتضى الحال.

ولا تكمن قيمة هذه النتيجة في ذاتها بل في ما يترتب على رفضها من قضايا تمسّ عقيدة الشيعة: فإذا طعن الخصم في سلوك أبي العلاء الزهديّ وجب منطقياً أن يضعن في سلوك عنيّ بن أبي طالب لأنهما متماثلان مقدّماتٍ ولزم - بحكم المنطق - أن تكون النتائج المترتبة عليهما متماثلة.

إنّ قوّة الحجج في هذا الموضع آتية من بنيته المنطقيّة وقدرته على مخضبة العقول بوصفها القاسم المشترك بين البشر، واختقل هنا عامٌ يراد كونياً - على حدّ قول «برلمان» و«ديتيكا» - غير أنّ للحجج مساراً آخر يراعي أوضاعاً لتقبل الخاصّة ولا ينطبق على مطلق الإنسان لأنّه يتخيّر حججه من حرم المخاطب ويصطفي مادته من عقيدته وفكره وبشاعره وأهوائه، فيكون لكلّ مقام مقال ولكلّ وضع حجّة. وهو مظهر من مظاهر أعمال العقل والاستناد إليه في القضية المدروسة.

فمن أهمّ ملامح عورة أبي العلاء السابقة للخطاب هي اعتباره رجل العقل

1 منها ما روي عن عنيّ بن أبي طالب صلوات الله عليه حكايّة معناه: أنّه كان له دقيق شعير في وعاءٍ يختم عنقه. فإذا كان صائماً فحضر على شيء من ذلك الدقيق. وكان أول ما يطعمه. فطلع عنيّ ذلك بعض أصحابه فقال لجاريه له: «ما تنفون الله في هذا الشيخ؟» فقالت: وما نمنع به؟ هو الذي يختار ذلك وقد كان عليه السلام يصل إلى غلّة كثيرة، وإنّهُ يصدق بها ويقتنع أشدّ قنّاء. وروي بعض أهل العلم أنّه قال في بعض خطبه: إنّ غلّته تبلغ في السنة خمسين ألف دينار وروي أنّه قدّم إليه خبيص في الحوّة. فقال: هل تعلمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أكفه؟ فقالوا: لا. فأمر برفعه. وهذا يدلّ على أنّ المحبّدين من الأنبياء والأئمة يقتضرون نفوسهم. ويؤثرون ما يفضل منهم لأهل الحاجة. وفي الكتاب العزيز «ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة» (الحشر: 59: 9) فحبهم من لشف من ذكر في هذه الآية من حديد لاقتناء وإيثار بالقليل العربي: الرسائل، ص 127-128.

عليه يعتمد وإلى أحكامه يستند، بل إن تناوله للعقائد والمعتقدات لا يخلو من انسخرية والتكلم والنقد اللاذع والمصريح، ولكنّه في رسالة الردّ يحتاج مخاطبه بآدين فيورد آيات قرآنية وأحاديث نبوية، ويذكر بسيرة السلف، ويركز حديثه على عليّ بن أبي طالب، وعلى الحسن والحسين... يقول في هذا السياق:

”وَمَا تُؤْفَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِكَيْ عَلَيْهِ، فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْتَ تَنْهَانَا عَنْ الْبُكَاءِ. فَقَالَ: «تَدْمَعُ الْعَيْنُ، وَيَخْشَعُ الْقَلْبُ، وَلَا نَقُولُ مَا يُسْخَطُ لِرَبِّ. وَإِنَّا عَلَيْكَ يَا إِبْرَاهِيمَ لَمَحْرُونُونَ». أَفَمُوتَ إِبْرَاهِيمَ مِمَّا كَرِهَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَرَاهُ خَيْرًا أَمْ شَرًّا؟ وَيَقُولُ الْقَاتِلُ الْمَجْتَرِي: أَفَمَا كَانَ مِنْ قَتْلِ الْحُسَيْنِ وَاسْمِ الْحَسَنِ، الْمَشْرُودِ عَنِ الْعَيْنِ طَيْبِ الْوَسَنِ، أَخِيرًا أَمْ شَرًّا؟ فَإِنْ قَالَ: إِنَّهُ خَيْرٌ فَعَلَامَ نَلْعَنُ الْقَاتِلَ فِي صَبْحٍ وَمَسَاءٍ. وَنَزَعَمُ أَنْ سَفَنَهُ فِي الْمَآثِمِ ذَوَاتِ إِرْسَاءٍ؟ وَلِلْبَرِي -عَزَّتْ قُدْرَتُهُ- أَسْرَارٌ. وَقَفَ دُونَهَا الْأَبْرَارُ، وَلَعَلَّ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ مَخْفَاةٌ، إِلَى أَنْ تَقْبُضَ الْحَيَّ وَفَاةً. وَكَذَلِكَ الَّذِينَ قَتَلُوا يَوْمَ أُحُدٍ: شَانَهُمْ مُشْكَلٌ، وَالنَّظَرُ فِي حَدِيثِهِمْ يُشْكَلُ. أَفَقَتْلُ حَمْزَةَ حُبِّ مَدَّ يُحَمَّدُ، أَمْ هُوَ غَيْرُهُ لِلْعَيْنِ وَرَمَدُ؟ وَالْحَدِيثُ الْمَشْهُورُ: أَنَّ الْغَزَاةَ لَمَّا رَجَعُوا إِلَى الْمَدِينَةِ بَكَتِ النِّسَاءُ عَلَى قَتْلِهَا، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ: لَكُنْ حَمْزَةُ لَا يَوَاكِي لَهَا، فَصَارَ النِّسَاءُ يَبْدَأْنَ بِبُكَاءِ حَمْزَةَ. ثُمَّ يَنْتَقِلْنَ إِلَى مَنْ فَرَّقَهُنَّ. وَقَالَ كَعْبُ بْنُ مَالِكٍ الْأَنْصَارِيُّ:

صَفِيَّةُ قَوْمِي وَلَا نَعْمَجَزِي . وَبَنِي النَّسَاءِ عَلَى حَمْزَةَ
وَلَا تَنْزُكِي أَنْ تُطِيلَ الْبُكَاءَ . عَلَى أَسَدِ اللَّهِ فِي الْهَمَزَةِ
وَالْبُكَاءِ، إِنَّمَا يَحْدُثُ مِنَ الْحُزَنِ، وَإِنَّ الْأَيَّامَ تُكَثِّرُهُ الْمَحَنُ¹.

لقد أدرك المعري الأهداف البعيدة التي يرمي إليها المؤيد. وهو بهذه الطريقة في الحجاج يوثق من الاستمرار في جدل يراه صاحبه عقيماً، فلا تناسب بين الرجلين ولا سبيل إلى التلاقيهما واجتماعهما على كلمة واحدة ورأي واحد. والمخاطب يسير لغاية معقودة سلفاً هي تعظيم التواصل وإنهاء الحوار.

3.3.2.3. تغيير وجهة الحوار أو مسلك البوليميكوس

يعد مصطلح «البوليميكوس» (Polémicos) في أصله الإغريقي على الحرب

التي يكون وقع الكلمة فيها من وقع السلاح، وتأثيرها من تأثيره. وترصد مظاهر تلك الحرب في مستويات كثيرة منها احتداد اللهجة وانتعاج العنف والنزوع إلى الخصومة وبناء الخطاب على الدحض والتكذيب والإبطال والاعتراض (Contestation) وتعطيل الحوار وسد الطرق (Blocage) والعناد والإصرار وتصلب الآراء (Obstination) وتوسل المغالطات المنطقية (Paralogismes) وإبراهنة على الغلبة والانتصار بدلاً من التعاون لإظهار الحقيقة.

وفي هذا الضرب من الحوار السببي المنعقد أساساً على إبراز عدم نجاعة حجج الخصم وقلبها عليه يتقصى المحاور المساجل أخطاء خصمه ويسلك معه مسالك الفضح والتشنيع لإظهار تفوقه عليه، قاصداً إلى إحداث تأثيرات خطابية في طرف ثالث يحكم سيرورة المحاورة / المساجلة ويشهد أطوارها ويتابع وقائعها وإن أوهما الخطاب بغيابه وحياده. وهو الجمهور حكم المساجلة (Le public arbitre de la polémique) ويكتسب التأثير العاطفي أهمية بالغة، فهو يؤجج المعركة تأجيج الوقود للنار، ويعمد إلى إثارة عواطف الجمهور وأهوائه سبيلاً إلى كسب تأييده. وهو تأييد يظهر في الضحكات الهزئة والتقهقرات الساخرة التي يرسلها الجمهور متابعاً أضوار المعركة مثلما يظهر في ضبيعة الموقف الذي ينتهي إليه وردود الفعل التي تصدر عنه. يظهر في ثورته وسخطه ونقمته وتحقيره ومختلف ردود الفعل التي لا تصدر عادة عن كائن محتكم إلى العقل.

وقد توجّهت المناظرة بين أبي العلاء وداعي الدعاة هذه الوجهة في مستويين: مستوى كفاية الحجة، ومستوى عدم كفاية المحاج.

1.3.3.2.3. عدم كفاية الحجة

ومدارها على النظر في شكل الحجة ومدى تمثيلها الأطروحة: وفي هذا السياق كثيراً ما يكشف المساجل في خطاب خصمه عن المغالطات المنطقية. وأخطاء التفكير، والتناقضات، وعدم الكفاءة، ووقوع الخلط بين المفاهيم. والتبسيط

المخلّ بقيمة الفكرة أو النظرية، واللجوء إلى الحذف في غير مناسباته، ويكون أيضاً بالتساؤل عن المبدأ العام المحرك للفكر؛ ورصد مواضع التعميم المفضي إلى إلغاء الحالات الخاصة الممكنة، أو غياب الحجّة... وينظر أيضاً في اتساق خطابه وانسجام تفكيره ويتساءل عما إذا كانت مقدمات الخطاب تفضي إلى نتائجها المنظرة بصورة مقنعة. وقد تبيننا في رسالتي المؤيد الثانية والثالثة ما يؤكد هذا المنحى في الاحتجاج. يقول في معرض رده على طريقة أبي العلاء وطعنه على حججه:

”فهذه النجّة عليه لا له“¹.

وتوجد، بالإضافة إلى ذلك، شواهد أخرى تكشف عن تفتّن داعي الدعاة إلى مغالطات أبي العلاء المعرفية والمنهجية، فقد عاب عليه الخروج من المعقول إلى الشرعي ومحاكمة المعتقد بالعقل:

”وهذا الكلام شرعي. وكانت القضية في التكلم على العقليات“²

وعاب عليه القياس الخاطي:

”وأما قوله إن النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن تقرحت قدماء: فقل له فيه. فقال: أفلا أحب أن أكون عبداً شكوراً، فما هذا مما نحن عليه في شيء، والإنسان له أن يسلي ما شاء من الصلوات في الأوقات التي تجوز فيها الصلاة. على أن لا يزيد في الفرائض ولا ينقص منها، وهذا الكلام شرعي؛ وكانت القضية في التكلم على العقليات“³.

ولما كان الغرض من السؤال وأجواب تحصيل الفائدة⁴. فإن انتهاء الحوار إلى نقطة الابتداء يؤكد أن المتحاورين قد انتهيا أشد ما يكونون تباعداً وتفاصلاً. ولهذه الأسباب اعتذر المؤيد إلى مخاطبه معنياً إيّاه من تكلف الرد.

1 معري، انشائ. ص 139.

2 المرجع نفسه، ص 138.

3 المرجع نفسه. وانصفحات نفسها

4 المرجع نفسه، ص 139.

2.3.3.2.3. عدم كفاية المحاج

نحت المناظرة منحى سجالياً متمثلاً في نقل الحجاج من مجال الأطروحة إلى مجال صاحب الأطروحة لإحداث التباعد بين القول والفعل أو كشف التناقض بين ما يؤمن به وما يدعو إليه، أو رصد الخطأ والتشهير به، أو هتك ستر مخاطبه ببذء القول، أو نضحيم مواطن الضعف والخلل وتشويه صوته والشك في نواياه وتقديم الأمر انمكن في صورة الواقع الكائن. ولذلك اعتبر السجال إرهاباً خطابياً وقد نجد في هذه الخاصية تفسيراً لفئة ما حظي به من بحوث¹ إذ كان انغالب على الدراسات الحجاجية تأسيس الوفاق والبحث عن التقبل الكوني وإزالة الاختلاف، مما جعلها ترى في السجال شكلاً مليئاً بالمغالطات، من أيسر أنواع الحجاج القائم على الغضب والحدة والانفعال. بل إنه صورة لغريزة العنف في الإنسان، ومنهج في النزاع والخصومة مستحب، كثير اشيع، بالغ الجذوى إذ لا شيء يمكن أن يذكي الخلاف ويحدث القطيعة ويؤجج انيران ويثير الحفيظة مثل إراقة ماء الوجه والإحساس بالهوان. وما كل مخاطب يحافظ على برودة أعصابه أو يتعقل القضية فيبرز أن كل ما قاله خصمه لا صلة له بالموضوع المتجادل فيه، أو يعمق شعوره بالنخوة فيقطع على طريقة خصمه في التفكير سبيلاً إلى تأكيد عدم كفايته المنطقية والمعرفية بإظهار أخطائه في كيفية الحجاج. وفي هذا الإطار كانت

1 يبدو أن غياب مصطلح السجال في أعمال برنان ووتولين، في الخمسينيات كان عيباً شوقياً ومنتقراً في نظر هيلانتين. لأن مقارباتهم كانت سعيًا إلى اسدخلاص تفتيت حجاجية خطابية نظرية مجردة خارج مجال الاستعداد. ولم تكن تفاعلية مركزة على مواجهة الذات للذات أو قديمة على خطبين متضادين، والأمر نفسه ينطبق على جدية عامين: 1970 التي أقست كافة أشكال السجد سبيلاً إلى نحو معيقات لتخالف، أنا التدولية الجدلية 1996 فتأسست على جدية من مبادئ الخطاب جاءت لتستوفي اقوانين المنطقية وبالرغم من استعدادهم لمصطلحات سجالية من قبيل (polemic attitude, polemic negation, controversy, débat) فإنها لم يحل السجال تحليلًا وافياً ينظر. C. PLANTIN, Des polémistes aux polémiqueurs, pp. 377-378. وهذا ما نلاحظ في أعمال آسارن: (V. ELNEREN) وغموتندورسن: (R. GROTECOR) اللذين جعل هدف مقاربتهم حسم المسدس 'تخلافية' وإيجاد الأجوبة على الأسئلة بواسطة الخطاب الحججي ينظر: La nouvelle dialectique, traduit de l'anglais. Paris, Kimé, 1996, p. 18.

دعوة أرسطو، إنى ألا يخوض المرء نقاشاً أو منازعة كلامية مع أشخاص لا يعرفهم جيداً. بل إن لاختلاف المحاورات والتفاعلات القولية شروطاً مؤكدة من أهمها اختيار المحاور أو مخاطب. وليس الأمر بيسير وإن تراءى الأمر كذلك

فمن بين مائة رجل يعسر استمضاء واحدٍ جدير بأن نحاوره ونتبادل معه الأقوال: أما الآخرون فذرهم يهذوا بما جال في رؤوسهم وتوارد في خواطرهم لأن من حق المرء أن يكون غيبياً أحسن¹

وقد تواتر في الرّسائل المتبادلة بين المعري وداعبي الدّعاة شيء من هذا القبيل مُسنداً في ظهور الذات ساخرة متعالية، وفي ضرب من العنف اللفظي في مخاطبة الخصم، وفي استنفاص قدرته الحجاجية والطعن عليه، وفي فنسح نواياه وقلب الحجّة عليه والسّعي إلى إسكاته وإقصائه. والأمثلة على ذلك كثيرة منها قول المؤيد لمّا خاب انتظاره ولم يظفر من رد أبي العلاء بطائل:

”تركها [نفسه] في غواشي ظلماتها“

”ما حلّ في السؤال الأوّل من الشبهة عقلاً بل زاد بهذه الأسولة تبيها وضلالاً“
”وجميعه ظلمات فأين النور؟“

ويُعدّ الاستفهام من الأساليب المعبرة عن تصدّع العلاقة بين المتناظرين المشحونة عنفاً. يقول المؤيد في رسالته الثانية إلى أبي العلاء:

”فأقول مجيباً له: أهذه أنباء الأمور الضّاحية التي يهدي بها من استهدى، ويجدي بمثلها على من استجدى؟“²

ويؤدّي الاستفهام معنى بلاغياً آخر غير الإنكار والتّفريع وهو معنى الإثبات والتّأكيد سبيلاً إلى إبطال حجج الخصم:

”وهل زاد السقيم بدوائه هذا إلّا سقماً، والأعمى الأصمّ في دينه وعقله — كما

1 « Il en resulta de cent hommes, on en trouvera à peine un seul qui soit digne que l'on discute avec lui. Quant aux autres qu'on les laisse dire ce qui leur passe par la tête car "c'est un droit de l'homme d'être idiot" » SCHOPENHAUER, L'art d'avoir toujours raison, trad. Henri Plard, éd. Circé, pp. 62-65, cité par GEORG ROELLEN BLECK (dir.), *Le discours polémique, Études littéraires françaises*, 1985

2 المعري، الرّسائل، ص 119

قال: - إلا عمى وصمما¹.

وبمثل هذه العبارات ينوب القلم السيف ويكون بديلاً أنكى منه وآثم. ومما يمكن إدراجه ضمن السجال استناد الخطاب إلى فضح مظاهر القصور في تفكير الخصم وعدم التناسب بين منطلقاته ونتائجه، وهو من عيوب المناقشة والجدل. ويمكن أن نستجلي هذا في مناسبات عديدة من أهمها ما ورد في قول المؤيد:

وقونه بعد تقسيم هذه المقالات:

”ومعاذ الله أن نقول هذه المقالة بل نلزم شرعنا، ونبسط في أتباعه ذرعنا“ وقوله: ”أفشرعنا داخل في جملة هذه التقاسيم أم خارج عنها؟ فإن كان داخل فيها فأي أقسامها أولى بالاتباع على رأيه -حرسه الله- فتشبعه؟ وإن كان خارجاً منها فما هو وأي شيء هو؟ على أن هذه الجملة كلها من أولها إلى آخرها بنجوة عن سؤالي الأول ومعزل عنه. ولا مناسبة بينها وبينه“².

وقوله:

”وأما روايته عن النبي صلى الله عليه، لا تسبوا الزهر، فإن الله هو الزهر، وتفسيره للخبر بكون الذي يقضي عليكم هو الحي القيوم الذي تسجد له الشمر والقمر، وتشهد به كل المخلوقات، فهو جالينوس طب اللغة. ويعلم علم اليقين أن هذا تفسير لا يدن عليه لفظ الخبر، فمن أين رلى أين؟ وإنما هو المقصود ليخرج من التيه؛ لا لأن يمرج فيه“³.

يتبين، من خلال الشاهدين، أن المؤيد كان مدركاً إنحيل الخطابية التي لجأ إليها أبو انعلاء ساعياً إلى مزيد تطويق احصار عليه، حريصاً على تذكيره بضرورة الإيفاء بالوعد بما زعم في البيت المشهور أنه ممتلكه. ويتجلى هذا خاصة في خاتمة رسالته الثانية، وفيها عمد إلى طريقة من شأنها أن تفضح حقيقة معتقد

1 العربي. الرسائل، ص 119.

2 المرجع نفسه، وانصفحات نفسها

3 المرجع نفسه، ص 122.

خصمه وتكذب زعمه حين احتج لعدم أكله الحيوان وما جرى محاربا بضيق الحال وقلة المال، وتتمثل هذه الطريقة -سواء- أصحت في لتاريخ أم كانت من إستراتيجيات الحجاج- في مكاتبة تاج الأمراء بغية:

”إن يتقدم بإزاحة العنة فيما هو بُلغة مثبه من ألد الطعام ومراعاته به على الإدراج والدوام. لتتكشف عنه غاشية هذه الضرورة، ويجري أمره في معيشتة عى أحسن ما يكون من الصورة. وهذا باب يتنجز بشيئة الله وعونه“¹.

إن انصباب النقد على شخصية المحاج مما يعرف بـ (L'argument ad hominem أي: البحث في كفاءته الفكرية والذهنية (هل هو أهل للخوض في الموضوع؟) ومظاهر ضعف (المنطقي والأخلاقي)، وسوء تفكيره² يعد سبيلا إلى كشف عواره واستنقاص قدره. وهو ما يعرف بفن الكيروس (L'art du Kairos). ولكن ألا يحق للمحاج أن ينغم ضعف الخصم في مرحلة من مراحل الحوار بينهما؟ ونستجلي هذا الضرب من السجال في تذكير أبي العلاء بعجز مخاطبه عن الإجابة عن القضايا الخمس التي ذكرها في رسالته إليه، وأنه كان أجدر به أن يسأل من هو أفضل منه مرتبة. وفي هذا القول استنقاص من قدرة خصمه على الجدل وكشف القناع عن حقيقة مقصده³.

ويظهر أثر السجاج وفي استدعائه الهزل في تنايا الجد، ذلك أن رسالة أبي العلاء لم تخل من مواقف ومشاهد ساخرة انتشرت في تضاعيف الرد، بها خرج من عالم الواقع إلى عالم الفن؛ وقد تجلّى ذلك في مشاهد ومواقف عديدة منها ابتهاج منتنبي بقراءة المؤيد لأحد أبياته:

”ولو بلغه هذ لخبر لكان سروره به أعظم من سروره بتمثل ابن حمدان؛ لأن ذلك الرجل كان صاحب سيف. وسيدنا الرئيس الأجـ صاحب ورع ودين، وهداية ينتفع بها المهتدون“⁴.

ومن هنا حماسة المؤيد وهو يكاتب تاج الأمراء لإدراج الرزق على رجل قضى

1 المعري، الرسائل، ص 123

2 GILES DECLERCQ, *Avatars de l'argument ad hominem*, p. 349

3 المعري: الرسائل، ص 128

4 المرجع نفسه، ص ص 130-131

حياته في شطف المعيش راضياً بالإقلاق حتّى صدر ذلك له طبعاً ثانياً. وتنشأ السخرية في هذا المقام من المفارقة الكامنة بين الإغراق في المدح والثناء - والمدح عندما يبلغ حدّه ينقلب هجاء - والتصريح برفضه الهبة والعطاء. يقول أبو العلاء في مرحلة أوّلى:

”فأما ما ذكره من مكتبة في توسيع لرزق عليّ. فبذل إفضال ورثه عن أب فأب. وجدّ في إثر جدّ، حتّى يصل النسبُ إلى اقتراب الذي خلق الله منه آدم صلى الله عليه، كما قال الأسدي:

فصلنا الناس أنا أولوهم — وأن مكارم الأخلاق فينا —
أباً فأباً إذا نحن انتسبنا — إلى أن يبلغ الإنسان طيننا¹

بل إنّ سخرية أبي العلاء تمتدّ لتشمل تاج الأمراء:

”وقد علم أن السيّد الأجلّ تاج الأمراء فخر الملك عمدة الإمامة وعمدة الدولة ومجدها وعزّها ذا الفخرين — أعزّ الله نصره — يُضيف أولاد سام، ومن ولده أخوه حام، وكذلك نسل يافث. ولو فتحت ياجوج وماجوج لجاز أن يضمن لهم قرى الأضياف. ووذ العبدُ لو أن قنعة حلب — حماها الله — وجميع جبال الشام جعلها الله القادر ذهباً لينفقها السيّد الأجلّ تاج الأمراء — خلد الله إمارته في نصر الدولة النبويّة على إمامها السّلام، وكذلك على الأئمّة الطاهرين من آباءه“².

ثمّ يصرّح، في مرحلة ثانية بموقفه بإيراد بيت شعريّ مفاده أن تغيير طباع الشيخ أمر محال:

والشيخ لا يشرك غاداته — حتّى يُدارى في ثرى رنسه³

ويقطع خطوة أخيرة في اتجاه إنهاء الحوار مقتنعاً بأنّ سعادته في انصراف محاوره عنه.

وأمعن في السخرية من هذه الشاهد. اعترافه السّاحرُ بقدره مخاطبه على

1. المعري: الرسائل، ص 131-132.

2. المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

3. المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

المحاجة والجدل وعقد مقارنة بينه وبين أرسطو. ولا تتضح قوة الموقف إلا متى اعتبرنا المسار الحجاجي لكل منهما في الرسائل المتبادلة بينهما. فقد بدا أبو العلاء، من خلال رسالة الرد الثانية محاجاً بارعاً ومجادلاً مقتدراً، انتقى الحجج المناسبة وقد حرص في اختيارها على ملاءمة وضع مخاطبه، ونوع فيها، ورتبها ترتيباً دالاً، وصاغها صياغة فنية جميلة تواترت فيها أساليب البديع والبيان. واستطاع بهذا الجهاز الحجاجي الضخم كما ونوعاً أن يدحض أظروحة خصمه ويكذب مزاعمه ويهتك سره ويتحكم عليه ويسخر منه ويعرض به ويقلب الحجة عليه... فعل كل ذلك وختم رده باعتراف ساخر بقدرته مخاطبه على المحاجة والجدل قائلاً:

”ولو ناضر أرسطاطاليس لجاز أن يُفحمه. وأفلاطون، لنبيذ حُججه خلفه، والله يُجمل بحياته الشريعة، وينصر بحجته الملة والسلام“¹.

ويبدو أن المؤيد قد أغرت هذه الشهادة من خصمه فبالغ في إظهار ذلك. ولكن قيمة هذه الشهادة تظل موصولة بطبيعة الحوار الجاري بين الطرفين وباعتبار الطرف الثالث - الغائب الحاضر - وهو الجمهور الذي من أجله كان التراسل والتناظر. فهو حكم المساجلة ومغذي المعركة والشاهد على مراحلها وأضوارها. وبحضور الطرف الثالث الجمهور أمكن لهذه المناظرة أن تتحول إلى محاكمة غرضها تشويه صورة جميلة وتبشيع شكل حسن تمهيداً للحط من شأن رجل عال واستنقاص من بدا في عيون أغلب الناس رمزاً للصدق والكمال. ولكنها انتهت انتهاءً ساخراً، اعتدى فيه الرجل القوي المتسلط - رجل السياسة والدين - على المفكر الحكيم والشيخ الضعيف الذي اعترف ساخراً بقدرته مخاطبه وسلم بانتصار خصمه عليه تسليماً، وها هو المؤيد يُخدع من جديد ويدعي ما لم يثبت الخطاب، ويظهر نفسه متفوقاً، فيقول متحدثاً عن أبي العلاء:

”وإدعى في انبئت المقدم ذكره ما لا برهان له به“².

وهو يختم المناظرة ويفلق القول ليقدّم مذكرة لأهل المجلس تُدون في المجالس المؤيدية:

1 المعري، الرسائل، ص 134.

2 المرجع نفسه، ص 137.

”فقطعتُ لسانَ حجّته بعد تذهيبها“¹.

”فقطعتُ الحجّة في هذا الباب أيضاً“².

”قال: لا رشد عندي، فتخلّط في هذا المعنى يخالف نثره. ونثره يخالف نظمّه، فكيف الحيلة؟“³.

والْمُؤَيَّدُ أَوَّلُ من بدأ الكلام وآخر من تكلم، له سلطة الافتتاح والاختتام، وهو من مظاهر تفوّقه شكلاً: غير أنّ المحتوى لا يؤكّد هذا المعطى تأكيداً وإفياً مقنعاً. بل إنّ خروجه من التعمّل إلى الانفعال - في مقابل محافظة شيخ المعرفة على هدوء أعصابه - مثل علامة فارقة من علامات التورّط والضعف.

ويحرص المؤيّد، بعد هذا كلّ، على إنهاء الرسالة بالاعتذار لمخاطبيه والقسم بحسن نيّته وسلامة طويّته وأنّه ما قصد غير لاستفادة من علمه⁴.



بدأت الرسائل المتبادلة بين الرّجلين دالّة في ظاهرها على الاحترام والرّغبة في المحافظة على العلاقة بينهما وتطويرها ببنزالة معالم الخلاف والشّجار وتقليل الدّرجات وتقليص المسافات. نازعة إلى عقد وشائج القربى وتعتنن معاهد النّسب بينهما. وقد لاحظنا هذه النّزعة في تواتر أساليب عديدة دلّلت على التّأدّب والاحترام والتّبجيل. من قبيل الكنية وعبارات الثّناء على الآخر والإعجاب به؛ ونكران الذات؛ والتنازل عن السّلطة التي يمتلكها كلّ منهما، هادفة إلى تأسيس صداقة بينهما؛ كاشفة عن حسن التّعامل بين رجل السّلطة والنّفوذ ورجل اللّغة والأدب. وقد سعى كلّ منهما في الخطاب المتبادل بينهما إلى تقديم صورة عن نفسه من شأنها أن تُعدّل الصّورة السّابقة للخطاب لكسب الولاء، وضمان تأييد النّاس له، إلّا أنّ الدّوْفَع الخفيّة سرعان ما استعلنت وكشفت خلافاً جوهرياً بين العقلي

1 المعري: الرسائل، ص 137.

2 المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

3 المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

4 المرجع نفسه، ص 140.

والذين، ثم يكن فيه سبيل إلى انصاحه والتعاش. لذلك غلبت أساليب المجاملة والتلطّف التي لم تخل من تزلف مفضوح، وطغت على الخطاب إستراتيجية الإقناع والتأثير بديلاً من الإستراتيجية التضامنية التواصلية التي أعلنت عنها رسالة الابتداء. وظهرت بعض ملامحها في الرسالة الثانية: رسالة الرد.

لقد كانت المناظرة بين الرجلين فويّة متنوعة الوسائل، وكانت الإستراتيجيّات ذات قوّة بالغة، ولم يكن الحجاج ليكتسب هذه القوّة لولا خصلتان متوفرّتان في المحاجّين وهي القدرة على افتتاح حرم الآخر ومعرفة به معرفة عميقة شاملة أتاحت له انتقاء ما يناسب من الحجج لتحقيق ما يروم من المقاصد. ولعلّ الطّريف في هذه العملية التّواصلية هو تبادل الوظائف في أكثر مواضع الخطاب إذ وجدنا رجلاً منسوباً إلى الذين محسوباً عليه وهو المؤيد - يحاجّ بالعقل، ووجدنا صاحب البيت المشهور "لا إمام سوى العقل" يحاجّ بالنتق، وشاهد من القرآن ولحديث وسيرة عليّ بن أبي طالب وابنيه الحسن والحسين وهي حجج أوقع في وجدان الشّيعي، وتلك هي لبلاغة: أن يراعي الكلام مقتضى الحال وأن يكون لكلّ مقام مقال وأن يخاطب القوم بما يفهمون ويقتنعون بالرّغم من أنّنا نشكّ في اقتناع أبي العلاء بما أقنع به. وعلى هذا النحو حكمت ثنائية التّواصل والتّفاصيل مسار الحوار المتبادل بين الرجلين. فإذا كان المؤيد يجتهد ما وسعه الاجتهاد وأعانتته الحيلة على إخراج لسانه من سجنه وإظهار الأسرار من باطن السّرائر كان أبو العلاء يؤيّمه من مواصلة الحوار مقدماً من الأعذار ما يؤكد هذا الاضطرار ويرشّح هذا الاختيار لذلك لم يظفر المؤيد من ردّ أبي العلاء بطائل. وخاب أفق انتظاره: بل إنّه تورّط وانقلب عليه السّؤال إذ استدّرجه أبو العلاء بالسّؤال إلى صميم أسئلة الوجودية الكبرى فأنهاه حائراً وكان في البدء يرجو اليقين. واجمّالاً. انعقدت المناظرة بين رجلين بلغا من الفطنة والدهاء مبلغاً بعيداً نشأوا، وأثبتا قدرة كبيرة على الدّعم والدّحض، والتّأسيس والتّقويض، وعلى تحرير الآراء والمعتقدات المختلف فيها تمرير المسنّات والبدهيّات.

وهذه النتيجة، إنّما هي خلاصة المنهج السلوكي في الحوار، عندما تُرفض المقدّمات بدءاً أو تُقبل المقدّمات دون تسليم النتائج المترتبة عليها. وهي حال العناد والتّصلّب والانغلاق، فضلاً عن الشّطط والمغالاة والقصد إلى الاعتراض قصداً. ونزوير الوقائع نزويراً. وقبّ الحقائق وإهانة الخصم والمحاوّر والإزاء به بإبراز مظاهر ضعف تفكيره سبيلاً إلى استنفاص مكانته وإبراز تهاافت أطروحاته.

ونيس الموضوع انطروق في هذه المناظرة أقل أهمية من طرائق الإقناع والتأثير: ذلك أن (العقل والدين) موضوع حظ التوافق فيها ضعيف، ونصيب الاختلاف فيه كبير، وضرراً الحوار فيه خصمان لا يتقيان ومختلفان لا يأتلفان. ومتباعدان لا يتقاربان. وقد أدرك المعري ما تعنيه رسالة خصمه إليه فسعى إلى تعطيل حوار عقيم عديم الجدوى فكان أن توسل أساليب متنوعة (حجة الاسترحام، تهوين الذات، التسليم بتفوق مخاطبه) ولكنه خشي - في الآن نفسه - أن تتصدع صورته ويظهر مظهر المتزلف لخصمه فقدم من الحجج والأدلة ما أثبت رأيه ودعم أطروحته وساهم في تهافت أطروحة خصمه وكشف نواياه الحقيقية.

تشير هذه المناظرة قارئها من جهات عديدة وتبعث على استدعاء عميق السؤال: لقد تبودلت الرسائل وأبو العلاء شيخ يُدلف إلى القبر، وتعطل الحوار بين الطرفين لأسباب اختلف فيها، فمن قائل إن الحوار بينهما انتهى على المساكنة بعد أن قطع المؤيد لسان حجة خصمه، وقائل إن المعركة سرعان ما فاضت عن حدود الخطاب لتستهدف وجود الخصم. وقد ورد في معجم الأدباء أن المؤيد في الدين عزم على جلب أبي العلاء ليعلم أمام المجلس إسلامه، ووعد بذلك خيراً، وتوعده ويلاً إن أبي، ولما علم المعري ما هو مقبل عليه سم نفسه ومات. ونفى بعضهم ذلك، ولكن هل من قبيل عجيب الصدف أن يتزامن موت أبي العلاء مع الرسالة الأخيرة للمؤيد وفيها تقرير لوقائع المناظرة بينهما وإبراز لتفوقه على خصمه، واعتذاره عن ضياع الوقت وإعفاء من تكلف الرد؟

بدا اللقاء بين الرجلين (مذاكرة) تلقح العقول وتشفي السقيم وتهب الحائر برد اليقين كما جاء في فاتحتها، ولكنه سرعان ما استحالت «مناظرة» تشير عميق الأسئلة وتستدعي دقيق الأجوبة: وقد توفرت شروطها وكان فيها طرفاً ثالثاً شاهداً وإن غاب، إليه يُتوجه بالخطاب، وهو جمهور منتقبين عامة بالرغم مما يوهم به المجلس من حصر للعدد. وانتهى اللقاء «محاكمة» ثبتت فيها أقوال الخصم بالقلم - والمكتوب ألزم حجة - وتتخذ تلك الأقوال والأجوبة سبيلاً إلى تنفيذ الحكم وتأكيده ما لا ط به من التهم. وقد كشفت المدونة عن نزعة واضحة إلى تحريف خطب الآخر وتزويره (La tentative de « falsifier la parole de l'autre ») (Une tentative d'élimination symbolique de l'autre) أو إقصاء حقيقي.

خاتمة الباب الثاني

بحثنا، في الفصل الأول من الباب الثاني، في الحجج الجدليّ في لُترات العربيّ انطلاقاً من مدوّنات مختلفة، منها ما هو فلسفيّ، ومنها ما تنزّل ضمن العلوم الدنيويّة؛ ومنها ما دار في فلك النّقد الأدبيّ والبلاغة والبيان. وقد كانت فيها للحجاج عامّة وللجدليّ منه على وجه الخصوص صور متنوّعة، وكانت لأصحاب تلك المدوّنات مواقف مختلفة منأرجحة بين الإفادّة والتمثّل والاحتواء والمحاورة والتّحوير والتّعديل من جهة، والمعدول والرّفص والتّشكيك والاعتراض وتغيير المسار من جهة ثانية. ولم يكن الرّفص صريحاً في الحالات جميعها، وإنّما اتّخذ أشكالاً عديدة منها عدول البلاغيّين عن مسلك المتكلّمين؛ ذلك المسلك القائم على الجدول والاحتجاج؛ ومنها الاهتمام بالأجناس انثافذة في حضارة العرب المهيمنة على فكرها وفنّها -الخطابة والشّعر- والسّعي إلى استثمار الوفد اليونانيّ في قراءة الموروث العربيّ وإعادة تنظيمه وتصنيفه بميزم الأقاويل التّخييليّة من الأقاويل الإقناعيّة؛ أو البحث في المغالطات الخطابيّة بدلاً من البحث في المغالطات القيسيّة. ومنها إدخال الجدول في الخطابة وجعله أحد عناصرها ومكوّناتها ومساكن الإقناع فيها. وإجمالاً كانت للجدول في تصانيف المفكرين العرب تعريفات شتى تؤكّد إفادتهم من المنطق الأرسطيّ وتجاوزهم دور المتلقّي السّلبيّ المنبهر بالآخر إلى دور ثانٍ أخصب وظائف؛ وهو دور العالم والمفكر يتناول الظاهرة بفكر فيه قدر مهمّ من لعمق. ومنهج فيه نصيب كبير من التّناسك والوضوح. وإجمالاً تميّز موقف الفلاسفة العرب؛ الذين لم يكونوا. في مناسبات كثيرة. مجرد مترجمين أو شارحين، وإنّما كانوا يتمثّلون الوفد من الثقافة اليونانيّة تمثل المطوّع للمعرفة. المقرب إليها من الأذهان بالتّوسّع في التّحليل وضرب الأمثال، المضيف إليها والمحاورة نصاحبها محاورة المتّظراء والأنداد وإن لم يخف الشّعور بالانبهر والإعجاب في بعض الأحيان.

وفي هذا الإطار نرى أن مقاومة الجدل بعنف آتية أساساً من جهة خصائصه الفئبية وقيامه على الشك والرفض وقصده إلى الإبطال وقدرته على أن يوجد لكل أطروحة نقيضها. وبالرغم من تنبيه الفلاسفة ولمفكرين على أن هناك مجالات لا يشملها الجدل ولا يحق فيها طرح السؤال، فإن وقوع المجادل تحت فتنة القول وامتلاكه القدرة على إحقاق البطل وإبطال الحق قد أضحت سلاحاً خطيراً لا يؤمن. لا سيما متى تنزل في مجتمع أحادي يرفض التعدد والاختلاف. ويدعو إلى الإيمان والتسليم بما يدعو إلى أعمال العقل في الأصل. نحن إذن إزاء صراع بين طريقتين في الفهم ومنهجين في التفكير: بين رأي قائل إن "الاسنوء" معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة" ورأي قائم على مبدأ مناقض قائل إن التسليم بالمختلف فيه مرفوض، والسؤال عنه واجب: والنظر في الأمور بالعقل أمر مشروع ومعلوم.

وفي ثنايا البحث أثبتت مسألة العلاقة بين الجدل والخطابة في التراث العربي. وانكشفت ثلاث محطات متميزة لجدل:

- أولاً تأسيسية مثلها انجاحه بكثرة ما أوجده من المصطلحات الدالة على ضرب التبادلات القولية، غير أن هذا الجهد بدا منقوصاً إذ لم يصاحبه تعريف دقيق ولا رصد للفروق القائمة بين جميع تلك الضروب. ولسنا بهذا القول نستنقص من منزلة الجاحظ البلاغية لأنه ما قصد إلى تناول انبثاق من الجهة التي تناولنا، ولا بلغت أجناس القول في عصره من الدقة والتضج ما يتيح له ارتياد هذا المسلك ولذهاب به بعيداً. ولعل عصره الانتقالي من طور انشافه إلى طور المكتوب قد جعله يغلب جميع المعارف على تنظيمها، ويحرص على إحكام انتقائها أكثر مما ينظر فيها لاستخلاص ضوابطها.

- أما المحطة الثانية فقد مثلها ابن وهب الكاتب تلميذ الجاحظ الوفي وإن عصى، المعترف بفضله وإن أنكر. ومن أهم خصائص هذه المحطة التي تكاد تكون يتيمة في المنجز النقدي العربي اعتبار الجدل جنساً قولياً مثل الرسائل والخطب، وتخصيصه باباً لدراسة خصائص هذا الفن وقومياته وأفضل السبل إليه. وقد أفاد ابن وهب في هذا انبثاق من الجدل الأرسطي، ومن الجدول كما جرى في القرآن، ومن النماذج المتخيرة من بليغ شواهد العرب، غير أن ما بلغت الانتباه ويبعث على لسؤال هو إدراج الجدول ضمن باب عقده لأنواع

المنثور دون أن ينحصر فيه أو يختص به إذ جعله قائماً في النثر والشعر على حد سواء. لم يبرر ابن وهب ذلك، غير أننا نرجح أن يكون قد اعتمد معيار التواتر فأدرج الجدل في قالب التعبير الذي هو فيه أظهر وأبين وأشيع. وفي باب الجدل والمجادلة من كتاب البرهان في وجوه البيان، يعود الجدل الأرسطي متفكراً في ثوب جديد.

- ومن المفارقات أن تنشأ المحطة الثالثة للجدل في منجز النقد العربي في القرن الذي ظهرت فيه محاولة ابن وهب. وأن ينحسر التفكير في الجدل في الزمن الذي شهد محاولة نشره، وأن يفكر بعضهم في إجهاضه في الوقت الذي كان ينبئ بميلاد جديد. كان ذلك مع العسكري في كتاب الصناعتين. عندما وجه البلاغة وجهة البحث في المحسنات، وأنهضها بمهمة الدفاع عن القرآن الكريم وظهر فضائل اللغة العربية. وبين المحطتين الأخيرتين، تنزلت سائر المحاولات اللاحقة، تُعنى بالخطاب وإستراتيجياته حيناً، وتهتم بالعبارة وطرائق صياغتها وإجادتها أحياناً. ولعل أهم ما يُستطرف في تناول المفكرين العرب مسألة الحقيقة في الجدل ومدى القدرة على اكتشافها وتبليغها؛ هو تناولها في ضوء أوضاع المتخاطبين ومقاصدهم بالقدر الذي تناولت به المسألة من جهة الأساليب والطرائق التعبيرية: فوقفوا على أصناف المتخاطبين عامة وهم ثلاثة: صنف غالب كثير السيوع، لا يبالي في ما صرف كلامه، يبادر إلى الإنكار والتصديق والمكابرة دون تثبت وتحقيق؛ ينصر ولا يعرف لم نصر ويطعن على الآخر دون توفر المطاعن. وهذا الصنف يصنعه ابن حزم بقبيح النعموت. وصنف متواتر دون الأول يمتنع بدافع الإنفة والتقليد أو بتأثير الرغبة والشهوة، لا يتحرى حقاً ولا يرد باطلاً، يُبطل دون أدلة وينصر دون برهان. وثالث الأصناف وهو ضئيل في منزلة انعدام - كثير المطالعة شديد البحث ناظر في سائر الآراء والأقوال، مصغ إلى حجج المحتجين قاصد إلى نصرة الحق ودفع الباطل.

هذا التصنيف يجعل الجدل في منزلة مريوقة تحسنه من عامة المتناولين له، من غير أهله. فهو في الأصل ينعقد بين العلماء والمفكرين ويجري بين المتخصصين. ومتى تناوله العوام عدلوا به عن أصوله وبطلوا محصله بل ونقضوه من جذ إلى هزل، وخضع للتداول والاستعمال وما يترتب عليهما من تغيير صور الأجناس والأنواع. وفي هذا السياق قال الجاحظ.

”وأنا أستظرف شيئين استظرافاً شديداً: أحدهما استماع حديث الأعراب، والأمر الآخر احتجاج متذرعين في الكلام وهما لا يحسنان منه شيئاً. فإنهم يثيران من غريب الطيب ما يضحك كل ثكلان وإن تشدد. وكل غصبان وإن أحرقه لهيب الغضب“¹.

ونظرنا، في الفصل الثاني، في الجدل جاري في مجال الأدب. من خلال صور ثلاث للمناظرة: نزعت أولى الحُور إلى انفاضلة، وبدت ثانية الصُور بين المذاكرة والمهاجرة — وهي منزلة المناظرة كما رآها التوحيدي — ومالت ثالثة السُور إلى المحاكمة.

أفضى تحليل مفاخرة الجوارري والعلمان للجاحظ إلى نتيجة متمثلة في تسام انفاضلة بضرب مخصوص من الحجاج هو حجاج المائلة. في معنى إيجاد حجة موازية لحجة الخصم. فكان الاعتراض على الشعر بالشعر، والحديث بالحديث، والآية بالآية، والمثل والمثل، فبدأ لكل رأي رأي يخالفه ولكل حجة حجة تناقضها وتدحضها. وبفضل اختيار هذا المسلك الحجاجي الجدلي، أمكن للجاحظ إعادة قراءة الموروث وكتابته. ضمن عملية إبداعية قائمة على توظيف الشواهد لإنشاء نص يستلهمها ويتميز منها في الآن نفسه. فإذا النصوص تكتبها النصوص. ولئن كانت موضوعات الجدل في الأصل موضوعات جادة عميقة فإن الجاحظ قد حوّل وجهة الجدل فأجراه في موضوعات تبدو لأول وهلة هازلة، مثل موضوع: لجوارري والعلمان، والبطن والظهر، والكلب والذئب وغيرها مما تناول في مصنّفاته. غير أنّه كان يطرق الجدل بالهزل، فإذا الهزل عين الجدّ وسبيل إليه: مندرج ضمن رؤية للأدب قائمة على المزوجة بينهما (الجدّ والهزل) ضمن مشروع فني وفكري وإنساني. وبفضل الكلام على الشيء، وضده، استطاع الجاحظ أن يحقق أولى وظائف الجدل كما حددها أرسطو: وشرحها الفلاسفة العرب، وهي اكتساب الدربة واليران والخبرة الماهرة في بناء الخطاب وهدمه فبدأ الكلام نوعاً من الرياضة الذهنية التي يستطيع صاحبها أن يثبت الشيء ونقيضه بأدلة تبدو قاطعة. غير أنّ هذه القدرة المتبيلة في الدفاع عن وجهي الحقيقة قد أثارَت خصومه عليه، إذ

1 الجاحظ، الحيوان، ج 3، ص 6.

وأوها تعدل بالكلام عن وظيفة تبين الحقيقة وإثبات الحق إلى الانتصار في المعركة والتغلب على الخصم. وبناء عليه لم يأتمنوه على الحقيقة. وقد استطاع الجاحظ بهذه الطريقة في التفكير والتعبير أن يعرض آراء المعتزلة ومبادئهم ويدافع عنها، وأن ينتقد منهج أهل الحديث القائم على التسليم بالرغم مما في النصوص من اختلاف وتناقض. ولم يكن الغرض من إيراد الحجة ونقيضها ومدح الشيء وذمه التشكيك في الحقيقة وهدم المعرفة كما اتهمه بذلك الكثيرون وإنما هي بناء لمعرفة بناء واعياً قائماً على النظر في الظاهرة الواحدة من زوايا مختلفة بعيداً عن الوثوقية والتسليم.

وقد أفضى تحليل المناظرة بين صاحب النحو وصاحب المنطق إلى ضبط جملة من الملاحظات والنتائج لها صلة بالجدل وطرائق لاحتجاج ومن أهم ما يمكن الوقوف عليه في هذه المناظرة التداخل الحاصل بين المرجعي والتخييلي، ونقل الواقعة من الشفوي إلى المكتوب، وتضمين المناظرة في الليلة واللييلة في الرسالة، وتوزيع الأدوار على نحو استأثر فيه السيرا في الكلام فاحتج وجادل كما شاء هو. وكما شاء له المجلس، وكما شاء له تلميذه التوحيدي أيضاً، ففيها قدر مهم من الذاتية والعاطف تجلى في بناء المناظرة وسارها وما انتهت إليه. ومن خصائص الحجاج فيها اتسامه بالسجال وانتهاجه أساليب المغالطة والتعويبه أحياناً، ونزوعه إلى لنافس ولباهاة، وانعقاده على تبشيع صورة الخصم والتشنيع عليه والإزراء به. ومما يلفت النظر في هذه المناظرة مطابقة صورة متى الرسومة في أول الليلة (قبل سرد المظلة) صورته التي انتهت إليها عند الانقطاع. أفلا تكون المناظرة بهذا البناء والتوظيف دفاعاً عن فكرة مسبقة قائمة في ذهن التوحيدي؟ إذا صح ذلك -والقرائن المنبثقة عديدة- فإن المناظرة كانت أقرب إلى المحاكمة لا سيما أن لنوزير ابن الفرات -وفي مجلسه كان اللقاء- دوراً مهماً في تسيير المناظرة وتحديد مسارها.

أما المناظرة التي جرت مكتوبة. في شكل رسائل متبادلة بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي، فمثيرة من جهات عديدة، إذ جمعت طرفين بينهما من الاختلاف في المواقف والاعتقادات ما يحول دون إمكان تبادلها الحوار فضلاً عن اتفاقهما، فلم يكن مد جسور التواصل بينهما أمراً هيناً، وظل إخراج السجين من سجنه متوقفاً على ما يتوفر في مبتدئ الحوار من قدرة على الإقناع وما يتوسله من حجج ترغب مخاطبه في الحوار وتلزمه به. وفي المقابل كانت المحاورة

بينهما محكومة بدءاً بغاية عدائية هي إظهار التفوق وإحراز الانتصار من جانب المؤيد، والتخلص من جدل عقيم وحوار كحوار الطرشان من جانب أبي العلاء. ولذلك تنوعت طرائق الاستدراج من جهة وتعددت. من جهة ثانية طرائق إخفاء الحقيقة وتعطيل الحوار. ونحت المناظرة منحى سجالياً متمثلاً في نقل الحجاج من مجال الأضروحة إلى مجال صاحب الأضروحة لإحداث التباين بين القول والفعل أو كشف التناقض بين ما يؤمن به وما يدعو إليه، أو رصد الخطأ وانتشيره به. وهي إجمالاً قائمة على التشكيك في نوايا الخصم. وقد كان موضوع الجدل في هذه المناظرة عنصراً حاسماً في تحديد طرائق الإقناع وسمات الحجاج. فاصل الاختلاف استدعاء موضوع الدين والعقيدة. وهو موضوع حظ التوافق فيها ضعيف، ونصيب الاختلاف فيها كبير، وطرفا انحوار فيه خصمان لا يلتقيان ومختلفان لا يألفان. ومتباعدان لا يتقاربان. وقد أدرك المعري ما تعنيه رسالة خصمه إليه فسعى إلى تعطيل حوار عقيم عديم الجدوى فكان أن توسل أساليب متنوعة (حجة الاسترحام، تهوين الذات، التسليم بتفوق مخاطبه...) ولكنه خشي في الآن نفسه... أن تتصدع صورته ويظهر مظهر المتزلف نخصمه فقدم من 'الحجج والأدلة' ما أثبت رأيه ودعم أطروحته وساهم في تهافت أطروحة خصمه وكشف نواياه الحقيقية. لقد انعقدت المناظرة بين رجلين بلغا من الفطنة والدهاء مبلغاً بعيد الشاؤ، وأثبتا قدرة كبيرة على الدعم والدحض، ولتأسيس والتقويض؛ وعلى تمرير الآراء والمعتقدات اختلف فيها تمرير المسلمات. وما كان للحجاج المتبادل بينهما أن يكون في هذه المنزلة من القوة الإقناعية والتأثيرية لولا خصلتان متوفرتان في المحاجين وهي القدرة على اقتحام حرم الآخر ومعرفته به معرفة عميقة شاملة أتاحت له انتقاء ما يناسب من الحجج لتحقيق ما يروم من انقاص، ولعل الطربف في هذه العملية التواصلية هو تبادل الوظائف في أكثر مواضع الخطاب إذ وجدنا رجلاً منسوباً إلى الدين محسوباً عليه - وهو المؤيد - يحجج بالعقل، ووجدنا صاحب البيت المشهور لا إمام سوى العقل، يحجج بانتقاء شواهد من القرآن والحديث وسيرة علي بن أبي طالب وابنيه الحسن والحسين وهي حجج أوقع في وجدان الشيعي، فقام الحجاج على مبدأ مراعاة الكلام مقتضى الحال. مكتسباً بذلك صفة الحجاج الخطابي.

الخاتمة العامة

لقد كان هدفنا الأساسي من هذا العمل :جلاء الخصائص الفئّية للحجاج الجدلي ورصد تشكّلاته الأجدسية وتبيين مصادر قوّته الإقناعية وطرائق اشتغاله في النصوص المنسوبة إلى الفيلسفة أو المعدودة ضمن الأدب وقد اقتضى العمل العودة إلى الجدل في أصوله اليونانية كما تجلّت في المحاورات الأفلاطونية والمنطق الأرسطي لا سيّما في كتاب الطوبيقا أو الجدل، وكتابي الخطبة والسفسطة، في ترجمات متنوعة وفي ثلاثة شروح كبرى: للفارابي وابن سينا وابن رشد، تُعدّ من أعمق ما أنتجته الفكر العربيّ في عصر ترجمة المعارف والعلوم، وتشهد بقدرة العقل العربيّ على تمثيل الفكر الوافد تمثّل المقتدر على الفهم والإفهام والتنوير والتحوير.

وفي هذا المستوى من البحث أثّرت نقطة منهجية دقيقة هي مشروعية النّظر في التراث اليونانيّ بفكر عربيّ من خلال شروح الفلاسفة العرب. لا سيّما أنّ الشرح قراءة جديدة للنّص وأن أصحاب تلك الشروح قد تجاوزوا ترجمة المنطق الأرسطيّ وتقديمه للقارئ العربيّ إلى مرحلة أرقى كشفت عن قدر مهمّ من الإضافة والتغيير، سواء في ما تعلق بالأمثلة المضروبة لتقريب المعنى المجرّد أو إيجاد البدائل الاصطلاحية المناسبة للعبارة اليونانية والسريانية. أو التوسّع في الحديث عن الظاهرة الجدلية. أو توسيع دائرة منافع الجدل الأرسطيّ بجعلها خمسا بدلاً من ثلاث، أو إعادة ترتيب طرائق الفهم والإقناع في ضوء تطوّر ملكات الإنسان مثلاً فعل الفارابي في تصنيفه الطّرق الإقناعية. وقد اجتمعنا في تلافي هذا المأزق المنهجيّ باستثمار شروح الفارابي وابن سينا وابن رشد في بابي البحث. وذلك بالنّظر في ما يساعد على فهم الجدل الأرسطيّ في الباب الأوّل. ويرصد مظاهر الإضافة والتحوير في الباب الثاني. وهي مظاهر تتجاوز، في الحقيقة، ما ركّزنا عليه إلى مستويات أخرى جديدة بدراسة مقارنة تبحث في ضروب الاحتضان

والحذف والتفريع والاجتهاد في إيجاد البدائل الاصطلاحية المناسبة وتبحث أيضاً في جملة أخطاء سوء الفهم والفقرات أو الجمل المحذوفة لا سيما أن الرجعتين اليونانية والعربية، مختلفتان.

في الباب الأول نظرنا في الحجاج الجدلي في التراث اليوناني اسناداً إلى أنموذجين رأيناها ممثلين لهذا الضرب من الحجاج كاشغين عن خصائصه الفنبية وقوته الإقناعية. فوقفنا في الفصل الأول على فن المناورة من خلال نماذج من المحاورات الأفلاطونية. وتناولنا في الفصل الثاني المناقشة الجدلية الأرسطية من خلال كتاب الصوبيقا وما ورد في سائر كتب المنطق تمييزاً له منها. ومما يمكن ضبطه في خاتمة هذا الباب:

-- أن الجدل الأفلاطوني قد وقف ضد الخطابة والمفسطة وكشف عما في أقوال الخطباء والمفسطائيين من المبالغة والغموض والافتقار إلى الدقة. لذلك كان رفضه لهم وسخريته منهم وإبطال آرائهم وتصوراتهم بل والتشكيك في جدوى فنيهم. فهو لا في نظر أفلاطون لا يرسون صروح المدينة الفاضلة التي دعا إليها. وفي المقابل كان الجدل الأرسطي في معنى الصناعة التي لها قدرة على أن تثبت وضعا وتبطله بعينه وهو ما لا يمكن في العلوم اليقينية ومن هذه الجهة يفتح باب الشك والتشكيك لقدرة الجدل على إنتاج نتيجتين متقابلتين.

-- أن ملكة الجدل عند أرسطو، تفترض اكتساب المشهورات وجمعها وحفظ ما يراه الجمهور وما هو مضاد لما يراه. وهو من هذه الجهة يؤسس مقدماته على أرضية توافقية قوية مأتاهما ما يحظى به المشهور من إجماع الناس عليه واعترافهم به وطمأنينتهم إليه. وذلك خلافاً للأمر الشنيع. والمجادل لبارء من يحكم انتقاء مقدماته. أما شنيع الرأي والمضاد لما يعتقد الجمهور فقد ينتفع به في قياس الخلف. أو في تحقيق الانتقال إلى المطلوب. واكتساب هذه الممارسة مشروط بالقدرة على إقامة الحدود وإزالة التباس وتفسير الاسم المشترك والمتشابه والمشكك والبحث عن الشبيه والمتجانس والمختلف والمضاد والمتناقض. وبامتلاك هذه القدرات واكتساب هذه الكفاءات يأمن المجادل المغالطة فلا تقع عليه. ويتقدر إذا شاء على وجه العبث والسخرية أن يخدع مخاطبه ويصرف العبارة إلى معنى آخر لا يشعر به، ويمتحنه ويمكنه أيضاً أن يعلمه

ويكسبه أدقّ المعارف والعلوم.

- أنْ اُنْبَحِثَ الفَلَسْفِيّ قَدْ تَنَاوَلَ الجَدَلَ مِنْ جِهَاتٍ عَدِيدَةٍ، فَبَحِثْ فِي أَسْرَارِ هَذِهِ الصَّنَاعَةِ وَخَصَائِصِهَا وَمَبَادِئِهَا وَحُدُودِهَا وَإِسْتِرَاطِيَجِيَّاتِهَا وَمَزَالِقِهَا وَكَيْفِيَّةَ مَعَالِجَةِ مَا يَطْرَأُ عَلَيْهَا مِنَ التَّلْبِيسَاتِ وَالتَّشْبِيهَاتِ وَالتَّصَدِّي لِحِمْلَةٍ مَا يَخْتَرِقُهَا مِنَ المغالطات سبِيلاً إِلَى حَسَنِ الْارْتِيَاظِ عَلَيْهَا وَالانْتِفَاعِ بِهَا. وَبِذَلِكَ كَانَ فَضْلُ الفلاسفةِ فِي تَحْصِينِ الْفِكْرِ مِنْ ضُرُوبِ الْخَطَا وَالغُلَطِّ وَإِكْسَابِهِ حِمْلَةً مِنَ الْقُدْرَاتِ وَالْمَهَارَاتِ لَعَلَّ أَعْظَمَهَا النَّظَرُ إِلَى الْمَوْضُوعِ الْوَاحِدِ مِنْ زَوَايَا مُخْتَلِفَةٍ. إِبْطَالاً وَإِبْطَالاً، وَدَعْمًا وَدَحْضًا. وَتَأْسِيسًا وَتَقْوِيزًا لِأَنَّهُ قَدْ صَحَّ أَنَّ الْحَقَّ لَمْ يَصِبْهُ نَافَسٌ مِنْ جَمِيعِ وَجُوهِهِ وَلَا أُخْطِئُوهُ مِنْ جَمِيعِ وَجُوهِهِ. وَفِي هَذَا الْإِقْرَارِ إِيْمَانٌ بِالْاِخْتِلَافِ لَا يُؤْذِي الْمَعْرِفَةَ وَلَا يَكْتَفِي بِتَقْوِيزِهَا، لِأَنَّ امْتِلَاكَ الْقُدْرَتَيْنِ - الْقُدْرَةِ عَلَى الْإِثْبَاتِ وَالْقُدْرَةِ عَلَى الْإِبْطَالِ - يُكْسِبُ الدَّهْنَ دَرَبَةً وَمِرَاثًا وَارْتِيَاظًا، وَيُسَاعِدُ الْمَجَادِلَ عَلَى كَشْفِ حِيلِ الْمَوْهِينِ وَالْمَغَالِطِينَ. وَبِذَلِكَ تَكُونُ لِلْجَدْلِ وَضِيفَتَانِ: وَضِيفَةُ اخْتِبَارِ الْمَعْرِفَةِ - وَالْاِخْتِبَارُ مَرَحَلَةٌ تَأْسِيسِيَّةٌ مُهِمَّةٌ لَا غِنَى عَنْهَا - وَوَضِيفَةُ تَنْفِيقِهَا مَتَى دَعَتْ الْحَاجَةُ إِلَى ذَلِكَ.

- أنْ مِنْ مَزَايَا الْجَدْلِ تَنَاوُلُهُ الْمَوْضُوعَ الْوَاحِدَ مِنْ جِهَتَيْنِ، وَبِطَرِيقَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ تَكْشِفَانِ عَنْ دِقَاتِهِ وَخَفَايَاهُ: إِذْ بِأَضْدَادِهَا تُبَيِّنُ الْأَشْيَاءَ وَبِالْمُقَابَلَةِ تَتِمِّيزُ، وَهُوَ بِذَلِكَ يَتَخَذُ الْاِخْتِلَافَ سَبِيلًا إِلَى الْاِتِّقَافِ، وَالتَّغَابُلِ وَسِيلَةً إِلَى التَّعَاثُلِ، وَيَنْهَجُ الرِّقْضَ وَالْإِبْصَالَ لِلنَّظَرِ فِي الْوَجْهِ الْآخِرِ لِلْحَقِيقَةِ. وَبِعَتَمَدِ الشَّكِّ لَا تَصِفَاءُ وَجُوهِهُ الْبَاقِينَ.

- أَنَّ سُلْطَةَ الْحِجَّةِ - وَإِنْ اسْتَنْدَتْ إِلَى الْمَشْهُورِ - لَا تَقْتَصِرُ عَلَيْهِ أَوْ تَكْتَفِي بِهِ، فَلَا بَدَّ مِنْ قُوَّةِ الْاِسْتِدْلَالِ وَسَلَامَةِ الْفَهْمِ وَالْإِدْرَاكِ. فَالْجَدْلُ، مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ، لَيْسَ حِجَاغًا بِالْقُوَّةِ، يَحْمِلُ الْمُخَاطَبَ عَلَى عَمَلٍ مُعَيَّنٍ بِالتَّهْدِيدِ، وَلَا هُوَ حِجَاغٌ إِغْرَائِيٌّ يَذْكِي حَمِيَّةَ الْجُمْهُورِ وَيُثِيرُ تَحَمُّسَهُمْ، وَلَا هُوَ يَنْزِعُ مَنْزِعَ الْحَاجَةِ بِالنَّجْمِيلِ يَفْهَمُ مُخَاطَبُهُ بِدَعْوَتِهِ إِلَى أَنْ يَدْلِيَ بِمَا يَنَاقِي الْحِجَّةَ الْمَقْدَمَةَ إِلَيْهِ. وَإِنَّمَا هُوَ حِجَاغٌ يَحْتَكِمُ إِلَى الْعَقْلِ وَيَحْدُ مِنْ سُلْطَةِ الْعَوَاطِفِ وَالْأَهْوَاءِ وَيَكْبَحُ جَمَاحَ الْغَضَبِ وَالْاِنْفِعَالِ وَيَدْعُو إِلَى الْإِقْنَاعِ بِالْحِجَّةِ مُسْتَمْدَةً قُوَّتَهَا مِنْ ذَاتِهَا، لَا مِنْ ذَاتِ مَنْشَأِهَا أَوْ مِنْ ذَاتِ مَتَلْقِيَتِهَا بَلْ مِنْ مَعْقُولِيَّتِهَا وَبَنِيَّتِهَا الْمُنْطَقِيَّةِ، وَاجْتِمَاعِ الْأَرَاءِ عَلَيْهَا. عَلَى أَرْزِ الْمَجَادِلِ قَدْ يَغَالِطُ بِالسُّؤَالِ الْمُتَعَدِّدِ مَتَى نَزَعَتْ

المخاطبة إلى المحكمة لا إلى المناظرة والتعليل.

-- أن الجدل - فيما نرى - مبحث تكمن أهميته في ذاته وليس مجرد عون على بلوغ البرهان بوصفه أسمى مراتب المعرفة والمبلغ إلى اليقين. فهو طريقة في التفكير إذا ما احترمت ضوابطها حققت أنبل قيم الإنسان لأن فيه فضل الاعتراف بالآخر والتفكير فيه عند صوغ الخطاب. وهذا يخالف الخطاب المتعالي الذي يقسر النفوس ويكرهاها على المعنى الواحد الأحد الذي ولد ولا يلد. وكفى بالجدل فضلاً أنه يدعو إلى مراجعة الأفكار والمقائد وإيجاد تصورات جديدة وسبل جديدة بدلاً من استبداد المرء برأيه وإغراقه في الثقة بالنفس.

هذه صورة الحجاج الجدلي في التراث اليوناني، استناداً إلى المحاوره الأفلاطونية والناقشة الجدلية الأرسطية. أما الحجاج الجدلي في التراث العربي فأمره مشك، لكثرة مدونات ومبلغ انتشاره في سائر مجالات المعرفة. في الفلسفة وعلم الكلام وعلم الفقه وعلم الأصول وفي مدونات البلاغيين والبيانين والنقاد، وفي أعمال الأدباء. فكانت له تصورات متنوعة، تعددت فيها مراكز النظر والاهتمام. وعلى هذا الاختلاف، يمكن القول إن الجدل في تراث العرب قد ماثل نظيره اليوناني من جهة وتميز منه من جهات. تبرز جهة المماثلة في قيام الجدل العربي على مبادئ الاختلاف والاعتراض ومركزية السؤال والنقص إلى الإبطال. ويتميز منه من جهة اكتسابه، في أغلب مواضعه الواردة في القرآن، مدلولاً سلبياً وإيغاله في الدلالة على الباطل. لذلك كان تصنيفه صنفين: جدلاً محموداً يراد به الحق والصدق، وجدلاً مذموماً يستعمل للنمارة والغلبة، ويطلب به الرياء والسعة. وقد كشف البحث عن جملة من القضايا التي أثارها تناول العرب لفن الجدل بالدرس والتنظير. منها القضية الاصلاحية، وقضية الإضافة، وقضية التقبل.

في المستوى الاصطلاحي، توغل هذا الفن في فكر العرب وطرائق ممارستهم الكلام وأنتج حقلاً معجباً وافراً. لا يخلو في أحيان كثيرة من الدقة الاصلاحية وقد مثلت المناظرة قطب الرحى فيه فكانت شكلاً ذا تنويعات مختلفة، وكانت طريقة تفكير ووسيلة تعبير شاهدة على مدى إفادة العرب من التراث اليوناني. بل إن فصولاً وفقرات بأكملها في كتاب البرهان في وجوه البيان مثلاً، تكاد تكون مطابقة لما جاء في كتاب النوبختي له أرسطو. والأمر نفسه نبيته في الكلام على

أهمية السؤال في الجدل. يتبين القارئ هذا التشابه ويتساءل عن أسباب إخفاء المرجعية وعدم التصريح بها.

ولعل أهم مستوى نال العناية والاهتمام وكان التركيز عليه هو بحث العرب في آداب الجدل. ومما يمكن تقريره في هذا المجال. أن بحث المفكرين العرب في جملة الضوابط العلمية والأخلاقية التي تضمن سير المجادلات والمناقشات عامة لم تكن مدفوعة بالرغبة في حماية الذات مما قد يوجه إليها من أعمال مبهدة للوجه بقدر ما كانت مدفوعة أساساً بالرغبة في إجلال الحق وإظهار الصواب. فالخلق القويم والتعامل السليم وسيلتان إلى العلم، لأن الإنصاف يدرك بالإنصاف، والحق يُطلب بالحق. ومتى انكشف دُعيت النفوس إلى الاعتراف به، وإلى اجتناب المكابرة والأنفة من الانقياد به. أما مسلك الشتم والتهويل فمسلك متاح سائر الناس لا يعجز عنه أحد.

وفي هذا السياق. بين المفكرون العرب جملة القواعد والضوابط التي يُدعى المجادل إليها، وقيمتها في تحقيق المقاصد النبيلة. فكان التأكيد على قيمة الذات في الخطاب ودورها في تحقيق الإقناع لا على الطريقة الخطابية أو في منزلتها. إذ ظلّ لاقتناع رسخاً بأن هذا الضرب من الحجاج يشترط قوة الحجة وأن الحق فيه لا يُعرف بالرجال.

وفي مستوى الثقيل، وإذا ما استثنينا تصوّرات الفلاسفة في منجزهم النظري وأعمال الأدباء في مصنفاتهم الإبداعية، فإن سائر المصنفات الباحثة في الجدل -لا سيما الفقهية والأصولية- كتمت عن تحفظ وحذر كبيرين، مرجعها إلى ما يترتب عن اشتغال الجدل في مجال العقائد والأديان. وبالرغم من أن الحجاج الجدلي كان، لدى علماء الكلام -لا سيما المعتزلة- آلة نافعة في إقناع الخصوم ووسيلة مجدية في الدفاع عن الدين الجديد وصونه من احتيال المنافقين وحيل المنفقين، فإنّ الاقناع الغائب كان أميل إلى الرفض منه إلى القبول والإجراء والتوظيف. ولعلّ مرجع ذلك إلى انتشار الجدل إذ أقبل عليه من ليس من أهله، وراح يتعاطاه غير الخبير به، وأجري في غير ما يجب أن يجري فيه. وفي مقابل هذا الموقف المحاصر للجدل وأهله: انتشر هذا الفن في مصنفات الأدباء انتشاراً لافتاً للنظر، مثمراً أدب المجانن والمحاورات والمناظرات والمفاضلات والمسامرات والمنافرات والمفاخرات، وغيرها من الصُّروب الثلاثلة به، وتشكل في صور أجناسية قائمة على

بنية جدلية واحدة قوامها عرض الرأي وتقيضه. ومن أهم ما تميز به الجدل في مجال الأدب عدوله عن المرجعي إلى التخيلي إذ ظهرت مناظرات بين السيف والقلم لابن نباتة المصري. وبين القنديل والشمعان لليمني. وبين الربيع والخريف؛ أو بين الأزهار من قبيل المناظرة الموسومة بالجواهر الفرد في مناظرة الأرجس والورد؛ لأبي الحسن المارديني، وللمناظرة الجماعية التي درت بين زعماء الأزهار (الورد، الأرجس، الياسمين، البان، التبريز، البنفسج، النيلوفر، الآس، الريحان) وكلّ منهم يشيد بمزايا ما اختاره واحتباه؛ داحضاً ما بنه الآخر ذاماً منافسيه، والجميع يستعين في المناظرة بأنواع المعارف والعلوم والفنون فهذا نصر المناظرة مجمع نصوص؛ فيها من الأخيار والأشعار والقرآن والحديث والحكم والأمثال. وعلوم الطب والإنسان ما يسمها بسحر البيان.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الحجاج الجدلي قد تآذب في حضارة العرب، وانتقل من جاد الموضوعات إلى هزلها وطريفها، وتضافرت في نسيجه ملكة العقل والتفكير؛ وملكة الشعور والإحساس. فحصل تزاوج بين فئتين: فن الخطابة وفن الجدل؛ فظهر نصر جديد وحّد الجنسين توحيداً وآلف بينهما مؤالفة؛ فهو بهنيته التناظرية القائمة على الاختلاف والاعتراض أميل إلى الجدل. وهو باستثارته الذائقة واستدعائه العواطف والأهواء من صميم الخطابة والشعر. اجنسين المميزين لأدب العرب وحضارتهم. ولهذا التحوّ مدلول مهم؛ إن الفن الذي يتجرّد من العواطف والأهواء، في حضارة العرب؛ مصيره التهور والأفول.

وبعد، أي آفاق للحجاج الجدلي اليوم؟

أثارت نظريات حجاجية عديدة مسألة طرائق الإقناع على نحو استبعدت فيه العواطف والأهواء؛ وعُدّت اندفاعات وجب انتحكم فيها؛ ومغالطات خطابية وجب تلافيها، فظهرت مباحث تعالج المغالطات الخطابية وتوجّه الحجاج وجبة المنطق، ومباحث أخرى تسعى إلى إرساء جملة من القواعد تضمن سير الحوار والنقاش في أفق العقل وتساعد على حسم الخلاف ووضع النزاع بالتعاون والنقد القائمين على قوة الحجة مستمدة من العقل والمنطق. فكان اختبار الآراء ودراسة حجج الخصمين، وكان التعويل على المنطق بدلاً من الخطبة التي تسعى إلى تنفيق المعارف والآراء أكثر من امتحانها واختبارها.

وتنوّول هذا الضّرب من الحجاج في إطار نظريّات التّأدّب من جهة لأعمل المهدة للوجه (Face threatening acts) فقد عدّ الاختلاف والتّصريح بالاعتراض عملاً مهدّداً لوجه المخاطب، وانتهاكاً لمبدأ التّعاون، وقحة، وغلظة طبع، وصفقة وجه، ومواجهة الآخرين بمكرهون. ومحاولة تشفّ وانتقام، وقصداً إلى الإحراج. والحال أن الأصل في العمليّة التّواصلية - في نظر هؤلاء - أن يحرص المتكلم والمخاطب كلاهما على صون الوجود ضماناً لسلامة العلاقات وتأسيساً لمتين اصداقات. وهذا المطلب يقتضي تأسيس العلاقة على أرضية توافقية وإضمار نقاط الاختلاف أو التّلفّ في التعبير عنها بالإشارة الخفيفة والوحي اللطيف والتّعويل على الطّاقة الإبلاغية للمسكوت عنه.

نتبيّن ذلك في حديث قوفمان عن قواعد الاتّقاء (Les règles d'évitement) وطقوس العرض والتّعرّف التي تحصل عند التّقاء والالتقاء (Les rites de présentation) وفي طرائق الاستدراك على ما بدر من مذموم الأقوال والأفعال (La réparation)

ونتبيّنه في مبدأ التّعاون لدى دقرايس (P. GRICL). وفي مبدأ التّأدّب لدى دليتش (G. LEECH) لا سيّما في قاعدة الموافقة والإقرار (Approbation Maxim) القائمة على التّقليل من ذمّ الآخر والتّكثير من إطرانه والثناء عليه (Maximize praise or other) وقاعدة الاتّفاق (Agreement Maxim) ومدارها على نبذ الموضوعات الخلافية واستدعاء الموضوعات الباعثة على الوفاق.

ويتّضح الأمر في الإستراتيجيات التّأديبية الخمس التي اقترحها براون (P. BROWN) ولفنسن (LEVINSON) في نظريتهما التّأديبية¹ لا سيّما في أولى تلك الإستراتيجيات المتمثلة في إمكان العدول عن إنجاز الفعل متى اعتقد صاحبه أنّه مهدّد لوجه الآخرين. والأمر نفسه نتبيّنه في حديث أوركيوني، عن التّأدّب السّليبي ذي الصّبيعة الاستدراكية التّعويضية المتمثلة في التّلطيف من حدة العمل

1 ينظر: BROWN (PENELOPE) ET LEVINSON (STEPHEN), Politeness some universals in language uses, Cambridge University Press 2ème édition, 1987

المهدّد للوجه عند الحصول، وحديثها عن الثّأدب الإجابي ذي الميزة الإنتاجية المخصبة المتكثلة في مختلف ضروب الإطراء والتثمين.

ولكنّ هذا الاختيار المنهجي المناظر أساساً في العلاقة القائمة بين المتخاطبين من شأنه أن يضعف محتوى الخطاب ويجعله ثانوياً؛ بل ويعالج الاختلاف معالجة تغلب عليها أساليب المجاملة والإطراء. وهي - في نظرنا - قد تشعر الإنسان بالارتياح ونكتها في الحقيقة لا تساعد على حسم أسباب الاختلاف. لذلك يكون أجدر بالمدقش أن يقيم مسافة بينه وبين الأطروحة التي يدافع عنها فلا يتساهل معها ولا يتعصّب في الدفاع عنها. وإنما يعرضها على العقول دون اعتقاد - إذا ما انتقدت أطروحته أو رفضت - بأنّ النقد موجه إليه ومنصبّ عليه. فمناقشة رأيه وأطروحته عمل في حدّ ذاته ثمين. واختياره شريكاً في المعرفة وطرفاً مناقشاً هو اعتراف إيجابي بمكانته العلمية والاجتماعية لأنّ الحجاج عامة والجدل على وجه الخصوص يقتضي طرفاً مشاركاً من نوع خاص ولا يجري في الأصل مع السذج والمجانين. وعلى هذا الأساس يمكننا تأسيس لاختلاف في الخطاب وتأصيله في عملية التّواصل وتخليصه ممّا علّق به ونسب إليه من سلبيّ انمعاني والصفات ولا يتأتى ذلك إلا ببذره في العقول. ولكن كيف السبيل إلى تحقيق هذا المطلب العصي الطيع؟

يتحقّق هذا المطلب في نظرنا بتحقيق معادلة ذات طرفين متكاملتين: يقوم الطرف الأول على إدراج الحجاج الجدليّ مادّة أساسية في التّعليم، في مرحلة مبكرة، حتّى يتدرّب المتعلّم على التّفكير النقديّ ويدرك أنّ لكلّ خطاب خطاباً يناقضه. ولكلّ رأي رأياً يناقضه، فيتدبّر، لحظة التّفكير، وجهي الحقيقة، ويدرك أنّ سبيل التعايش مع الآخرين قائم على الاعتراف بالآخر المختلف ومشروط به، فلا يعمد عندئذ إلى الرّفص والإقصاء. ويتأكّد هذا المطلب متى علمنا أنّ القسم الخاصّ بالتّفاش والتّقويم لا يحظى في التّعليم (في امدرسة التّونسية على الأقلّ) بما هو جدير به من العناية والاهتمام. أمّا الطرف الثاني من المعادلة فتمثّل في ضرورة ضبط قواعد تستند إلى العقل وتعلّي من شأن المنطق والعلم حتّى تساعد على جمع الاختلاف عنصر تكمين وتأسيس بدلاً من إبقائه في حدود الهدم

والتقويض. فإذا كان الإقناع مقصداً مهماً ومطلوباً مؤكداً فإن الأهم تحرير العقول من الوثوقية ودعوتها إلى التفكير¹.

BERNARD WERBER, *Le Père de nos pères*, Édition Albin Michel, 1998. 1

« L'important n'est pas de convaincre, car cela supposerait que l'on envisage une seule et même bonne voie, un seul salut, une solution pour tous, ce qui est contraire à la diversité des hommes (et quand je dis 'hommes', j'embrasse toutes les femmes). Convaincre est plutôt du domaine des commerciaux, des publicitaires, des marchands et autres compagnies, qui tentent de nous faire croire que le pétrole ne s'est qu'à peine répandu, qu'il n'en restera aucune trace, qu'il n'y a pas de quoi s'inquiéter, que la situation est à présent maîtrisée, que les gens qui nettoient les plages ne sont pas revêtus de vêtements spéciaux ni de masques ou de gants, ce qui prouve bien que tout va bien, rien n'est grave. L'important, c'est de donner à réfléchir, dans un monde qui se préoccupe davantage chaque jour de nous donner du tout cuit, du « yaka réchauffer », du prêt-à-consommer. Des loisirs, des parcs d'attraction, des centaines de chaînes télévisées et de radios pour remplir chaque silence, et ne plus lui laisser place. J'ai l'intime conviction qu'un monde qui veut ignorer le silence, et qui ne met pas volontiers des mots sur la mort, ce monde concourt à son propre vide, il assoit en fin de compte ses habitants dont il ne nourrit pas les racines profondes.

ثبت المصطلحات

1. ترتيب عربي-فرنسي

Morale	الأخلاق
Mœurs oratoires	الأخلاق الخطبية
Réparation	الاستدراك
Strategie de la minimisation	إستراتيجية التهمين
Contestation	الاعتراض
Conviction	الإقناع
Persuasion	التأثير
Interactions verbales	التبادلات القولية
Analytiques	التحليلات
Pragma-dialectique	لتداولية الجدلية
Blocage	لتعطيل أو سد الحُربو
Disqualification de l'adversaire	تهمين الخصم
Orientation	التوجيه
Dialectique	الجدل
Dialecticien	الجدلي
Arguments	الحجج
Dispute	الخصومة
Logos	الخطب أو العقل
Rhetorique	الخطابة
Religion	الدين
Opinion	الرأي
politique	السياسة
Image discursive	السورة الخطابية
Image prédiscursive	النُورة سابقة للخطاب
Rites de présentation	طقوس العرض والتعرّف

Topiques.....	الطَّبِيقَا
Appareat	الظَّاهِر
Décontextualisation	نَعْوَن السِّدْقِيَّ
Raison intuitive	لعقل الحدسي
Raison discursive	العقل النَّظَرِيَّ
Obstination	العناد أو الثَّلَب
Art de la dispute	فنَّ الخصومة
Règles d'évitement	قواعد الاتِّقاء
Totalités	الكُلِّيَّات
Haute oratoire	النبارزة الكلامية
Souhaitable	التمنَّى
Argumentateur	المُحَاوِج
préférable	المحبَّذ أو المستجَاد
Argumentaire	المُحْجَوِج
Polémique	السَّاجِلَة
Processus Abductif	المسار: الافتراضي
Connaissance sensible	المعرفة الحسِّيَّة
Connaissance vraie	المعرفة الحقيقيَّة
Paralogismes	المغالطات المنطقيَّة
Catégorie	المَقُولَة
Probable	الممكن أو المحتمل
Convenable	المناسب
Controverse	المُناظرة
Discussion	المناقشة
Discussion dialectique	المناقشة الجدليَّة
Effet pathétique	انفؤثر العاطفي
Utile	النَّافِع

2. ترتيب فرنسي-عربي

Analytiques	التحليلات
Apparent	الظاهر
Argumentaire	المحجج
Arguments	الحجج
Art de la dispute	فن الخصومة
Blocage	التعطيل أو سد الطريق
Catégorie	المقولة
Connaissance sensible	انعرفة الحسّية
Connaissance vraie	المعرفة الحقيقية
Contestation	الاعتراض
Controverse	المنافرة
Convenable	مناسب
Conviction	الإقناع
Décontextualisation	العزل السياقي
Dialecticien	الجدلي
Dialectique	الجدل
Discussion	المنافسة
Discussion dialectique	المنافسة الجدلية
Dispute	انخصومة
Disqualification de l'adversaire	تهوين الخصم
Effet pathétique	المؤثر انعاطفي
Image discursive	الصورة الخطابية
Image prédiscursive	الصورة السابقة للخطاب
Interactions verbales	التبادلات اللفظية
Joute oratoire	البرزة الكلامية
Logos	الخطاب أو العقل
Mœurs oratoires	الأخلاق الخطابية
Morale	الأخلاق
Obstination	العناد أو الثمّلب

Opinion.....	الرأي
Orientation	التوجيه
Paralogismes	المغالطات المنطقية
Persuasion.....	التأثير
Polémique	المساجلة
politique	السياسة
Pragma-dialectique	الجدلية الجدلية
préférable.....	المحبذ أو المستجد
Probable	الممكن أو المحتمل
Processus Abductif.....	انسار الافتراضي
Raison: discursive	العقل النظري
Raison: intuitive	العقل الحدسي
Règles d'évitement:	قواعد الاتقاء
Religion	الدين
Argumentateur.....	المحاج
Réparation.....	الاستدراك
Rhétorique	الخطبة
Rites de présentation	طقوس العرض والتعرف
Souhaitable.....	المتشئ
Stratégie de la minimisation	استراتيجية التهمين
Topiques.....	انطوبيقا
Totalités	الكليات
Utile	النافع

المراجع

1. باللسان العربيّ

ابن: «أثير». المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1990.

أريحا (عبد). الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن للهجرة، منشورات كتبة الادب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة رسائل وأطروحات، ط 1، الدار البيضاء، 1999.

أبو زهرة (محمد). تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، 1934.

أرسطو، منطق أرسطو. حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، نشر وكالة المطبوعات الكويت وداء انظم بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1980

أسباده (محمد)، استوفخانية وسلمان القول. نحو أصول لسانيات سوء الشبة: ضمن: الحجاج مفهوم ومجالاته: دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. عالم الكتب الحديث، ريد الأردن 2010.

أفلاطون، آداب الفلاسفة. تحقيق عبد الرحمن بدوي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ط 1، 1985.

___، المحاورات الكاملة. الجمهورية. نقلها الى العربية سوفي دود نمرار. الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.

___، محاوره بروناغوراس، ترجمة وتقديم د عرت لرنى، سلسلة محاورات أفلاطون مترجمة من الفصح اليوناني، دار فباء للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة، 2001.

___، محاوره جورجياس. ترجمة محمد حسن فاطما ومراجعة د علي سامي الشار. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970

أمين (أحمد)، ضحى الإسلام. الهبأ المصرية العامة للكتاب. 1997

أوري (ويليم)، فن التفاوض، ترجمة تيفين غراب. الدار الدولية للنشر والتوزيع، مصر، كندا. الطبعة الأولى، 1994.

الباجي (أبو الويد). كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد الحميد التركي،

البطيوسي. كتاب التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم، تحقيق وتعليق د أحمد حسين كحيل وحزمة عبد الله الشترتي، دار الريخ للنشر، ط 2، 1982.

لبغدادلي (أبو نوء، علي بن عقيل الحنيلي)، كتاب الجدل على طريقة انغصاء، مكتبة النفقة الدينية: بور سعيد الظاهر، (د. ت.).

بن رمضان (صالح)، الرسائل الأدبية من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة. منشورات كلية الآداب، مكنة، تونس، 2001.

البهنول (عبد الله)، في بلاغة الخطاب الأدبي، بحث في سياسة القول، قرطاج للنشر والتوزيع، 2007.

_____. الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجريًا: مقارنة أسلوبية حجاجية. نشر مشترك: دار الانتشار العربي، بيروت. لبنان. دار محمد علي الحامي صفاقر: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالبيروان، ديسمبر، 2011.

: من طرائق الاستدراج في مؤلفات الجاحظ، ضمن الجاحظ في الثقافة العربية الإسلامية، أعمال ندوة قسم العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس. الطبعة الرسمية للبلاد التونسية، 2012.

_____. نتكلم واسنانيجيت السرد في أخلاق الوزيرين للشوحدي، ضمن المتكلم في السرد العربي القديم، أعمال ندوة مهداة إلى الأستاذ توفيق بكّار، بإشراف محمد الخبو ونجيب انصافي، دار محمد علي للنشر صفاقس. وكلية الآداب والفنون والإنسانيات: مكنة، الطبعة الأولى. أوت 2011

_____. المبالغة في اللغة والخطب. ديوان الخنساء أنموذجاً، قرطاج للنشر والتوزيع، 2009.

_____. تداخل الأنواع الأدبية (جماعي)، مؤتمر النقد الدولي الثاني عشر، 22-24 تموز 2008، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد. وجدارا للكتب العالمي للنشر والتوزيع عمان، الطبعة الأولى، 2009.

_____. استراتيجيات السكوت والإسكات في الرسائل المتبادلة بين أبي لعل، المعري وداعي الشعاع انطاطي، ضمن المسكوت عنه، ندوة قسم العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس 16-17 أفريل 2009، جمعها وراجعها وتقديمها محمد التميماني، وصدرت عن المطبعة الرسمية للبلاد التونسية نوفمبر 2010.

- القرحيدري (أبو حيان)، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، دار المعارف للطباعة والنشر تونس، ط 1، 1991.
- ___، الإمتاع والمؤانسة، دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- ___، الإمتاع والمؤانسة، صححه وخطه وترج غريبه، أحمد أمين وأحمد النزيين، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ت.).
- ___، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، ط 1، جوبينة 1991.
- ابن تيمية، الفرقان بين الحق والباطل، بتعليقات الأستاذ محمد أبو الوفاء عيد، انتشار زكريا علي يوسف، مطبعة العاصمة بالقاهرة، (د. ت.).
- ___، نفص المنطق، حقق الأصل المصحوط وصححه الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، صححه محمد حاتم الغفي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة 1951.
- اجحظ: البخلاء، دار المعارف بمصر، 1976.
- ___، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1990.
- ___، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى الحلبي بمصر، 1965.
- ___، الحيوان، دار الجيل، بيروت، 1996.
- ___، انترسائن، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1991.
- الجندي (عبد الحميد سند)، ابن قتيبة العالم الفاضل الأديب، سلسلة أعلام العرب، مؤسسة نصرنة العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963.
- الجزء (أحمد)، بحوث في الشعرية، كلية الآداب، صفاقس، 2004.
- الجور (مصطفى)، نظريات الشعر عند العرب: الجاهلية والعصور الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ط أولى 1981.
- الجويني (أبو المعنى عبد الملك بن عبد الله)، انكافية في الجدل، حواشي خليل المصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.
- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق محمود عثمان، القاهرة، دار الحديث، 1998.
- ___، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له إحسان عباس، منشورات دار الأفاق الجديدة بيروت.

- _____. الرسائل، تحقيق إحسان عباس. مؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. الطبعة الأولى، 1983، الجزء الرابع، رسالة التفریب لحد اسطق والدخل إليه بالألفاظ العمیة والأمسلة العقیة، باب الكلام فی رتب الجدال وکیفیة المناظرة المؤدین إلی معرفة الحقائق. ص 325-345
- حسین (ص). انبیئ العربی من الجاحظ إلی عبد القاهر. قدمه فی مؤتمر الثانی عشر لمتشرقین الذی عقد فی سبتمبر 1931 فی مدینة لیدن، ورد ضمن کتاب نقد النثر المنسوب إلی فدایة بن جعفر. بتحقیق عبد الحید العبادي.
- حمو (لهادي)، أضواء علی الشیعة، سلسلة الحضرة العربیة الإسلامیة. دار التركي للنشر، 1989.
- الرفاعي (رشيد)، المسقطات فی المتلفیات المعصرة: الترجمة التدویمی الجندی نموذجاً، ضمن الحجج مفهومه ومجالاته: دراسة نظریة وتطبیقیة فی البلاغة لجديدة. عام الكتب الحديث، الربد. الأردن، 2010
- بن رتد، تلخیص السفسطة. محقق محمد سلیم سالم، مطبعة دار الكتب بالقاهرة، 1972.
- _____. تلخیص کتاب أرسطوطلیس فی الجدال، تحقیق وتعلیق د محمد سلیم سالم. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980
- _____. تلخیص کتاب الجدال. ضمن شروح ابن رتد لكتب أرسطو الأصول العربیة. تلخیص كتب أرسطو فی منطق. ج 6: حقه وقدم له وعنى علیه د بنسارلس بنزورث، شارک فی التحقيق د أحمد عبدالمحید هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979.
- _____. تلخیص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق جیرر جهاني، سلسلة علم للمنطق. دار الفكر النبنی، ط 1، 1992
- _____. شرح البرهان لأرسطو وتلخیص البرهان. حقه وشرحه عبد الرحمن بدوي. السلسلة التراثیة، الكويت. الطبعة الأولى، 1984.
- _____. فصل المقال فیما بین الحکمة والشريعة من الاتساع تحقيق محمد عذرة، ط 3، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب، 47.
- _____. الأدلة فی عقائد الله، تحقیق محمود قام. ط 2، مكتبة الانجلو المصریة، 1964.
- الزینفی هشام). الحجاج عند أرسطو. ضمن: أهم نظریات الحجج فی الثقایلد الغربیة من أرسطو إلی الیوم، کتاب فریق انیث فی البلاغة والحجج. إشراف حمادی سمود، منشورات کلیة الآداب منوبة، 1998. سلسلة أداب. مجلد: XXXIX.
- سحت (فیکنور). الترة الكلامیة فی أسنوب الجاحظ، دار مشرق، ط 3، 1992.

- سوفي (هاشم محمد). «النموس النفسية إلى السيرا في كتابات التوحيدى أنماطها وقضاياها». فصول، مجلد 14، عدد 3. سنة 1996.
- ابن سيد. الشفاء: المنطق. النجل (6). راجعه وقدم له د. إبراهيم مذكور. حقق انثن وقومه وقدم له د أحمد فوزد الأهونى، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون لطابع الأميرية. 1965.
- _____. الشفاء. تصدير طه حسين. مراجعة إبراهيم مذكور. نشر وزارة المعارف العمومية. المطبعة الأميرية: القاهرة، 1952.
- _____. كتاب النجا في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له د ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط 1. 1985.
- الشريف (محمد صلاح الدين)، الشرط والإنشاء النحوي للكون: بحث في الأسس البسيطة المولدة للأبنية والدلالات، سلسلة «لسانيات». مح 16، جامعة مصرية. كلية الآداب، تونس. 2002.
- الشهري (عبد الهادي بن ظاف). إستراتيجيات الخطاب. مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب المتحد، ط 1. مارس 2004.
- شكري (أبو إسحاق إبراهيم بن علي). المعونة في الجدل. حققه وقدم له وروى فهد عبد النجيد الشكري. دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1988.
- الشيرازي (المؤيد في الدين هبة الله)، المجالس المؤيدية. تحقيق محمد عبد الغفار، مكتبة مديولي القاهرة، الطبعة الأولى، 1994.
- صبي (جيد)، المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني. بيروت. لبنان. 1982.
- سمود (حمادي). أكون البلاغة في أجور حجاجا، دراسات لسانية. المجلد: 3، سنة 1997، ص ص: 108-116.
- _____. بلاغة الهزل وقضية الأجناس الأدبية عند انجاح. دار سوفي للنشر، ط 1، أفريل، 2002.
- _____. في احفنة النظرية للمصطلح. ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم. كتب فريق البحث في البلاغة وانحاج، إشراف حمادي سمود. منشورات كلية الآداب، مصرية. 1998. سلسلة آداب. مجلد: XXXIX.
- صول (عبد الله)، البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)، ضمن الحجاج مفوضه ومجالاته: دراسة نظرية في البلاغة الجديدة، عالم الكتب الحديث، زهد، الأردن 2010.
- (الجزء الأول).

- ____. الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، جامعة منوبة، منشورات كلية الآداب، منوبة، 2001.
- ضيف (شوقي)، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، الطبعة التاسعة.
- لطرابلسي (محمد الهادي)، البنى والرؤى، دار محمد علي الحاني، صفاقس، تونس، ط 1، 2006.
- الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، المعهد الألماني، 1999.
- عبّاس (إحسان)، فن الشعر، دار الثقافة، بيروت، 1979.
- عبد الرحمان (طه)، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي المركز الثقافي، بيروت، ط 2، 2006.
- ____، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998.
- ____، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية.
- ____، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000.
- عبد الله (محمد فتحي) وحيد امتثال (غلاء)، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للنشر والطباعة، طنطا، (د. ت.)
- عبد الله (محمد فتحي)، الجدل بين أرسطو وكانط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1: 1995.
- عبيد (حاتم)، منزلة العواطف في نظريات الحجاج، عالم الفكر، عدد 40، سنة 2011-2012.
- المسكري، كتاب الصّاعقتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية: صيدا، بيروت، 1986.
- المعظم (محمد عبد)، الفصول والغايات: خصائص النصّ وسؤال الشّعر، ضمن تداخل الأنواع الأدبية، مؤتمر النقد الدولي الثاني عشر، 22-24: تموز 2008، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، وجدارا لمكتاب العالمي للنشر والتوزيع عمان، الطبعة الأولى، 2009.
- عنوي (حافظ إسماعيل)، الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، عالم الكتب الحديث: إربد، الأردن، 2010.
- لبنادي (نباشا)، فن المناظرة في الأدب العربي إلى حدود القرن الرابع الهجري، من خلال مؤلفات الجاحظ والتّوحيد، أطروحة دكتوراه مقدمة بإشراف محمد الحبي 2011، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس (فيد الطبع).

الغزالي، أساس القياس، مكتبة العبيكان: الرياض، 1993.

____، المنتخب في الجند، دار الثوراني للنشر والتوزيع، دار الغرب الإسلامي، 2004.

____، معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد محسن الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1990.

الدرابي، شروح على التوطئة والفصول الخمسة وإيساغوجي واثقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتعليق عليها، المنطق عند الفارابي، ج 3، كتاب الجند، تحفيق وتقديم وتعليق رفيق لعجم، دار الخرت، بيروت 1986.

____، كتاب الحروف، حققه وقدم به وعلق عليه محسن مهدي، دار الشروق، بيروت، لبنان، سلسلة بحوث ودراسات، ط 2، 1990.

____، كتاب القياس، كتاب انقياس الصغير على طريقة المنكمنين، كتاب التحليل، كتاب الأمكنة انفاطة، دار المشرق، 1986.

____، كتاب في المنطق: الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، البيشة المصرية لعامة للكتاب، 1976.

ابن قتيبة: أدب الكاتب شرحه وكتب حواشيه وقدم له علي ناعورن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1988.

____، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة، تحقيق الإمام محمد بن زاهد الكوثري، نشر المحنية لأثرية للتراث، ط 1، 2001.

____، تأويل مختلف الحديث، صححه وضبطه محمد رهري النجار، دار التحيز، بيروت، 1991.

____، تفسير غريب القرآن، شرحه وراجعته الشيخ إبراهيم محمد رمضان بإشراف مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1991.

الفراجاني (حازم)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد حبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، 1986.

قنّاب (وليد)، التراث النقدي والبلاغي للممتزلة، حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة، قصر الذوحة، 1985.

الغزالي (محمد)، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، في الفكر القديم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 1992.

المبحوث (شكري)، الاستدلال البلاغي، دار المعرفة للنشر وكتبة الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة سنية، الطبعة الأولى، 2006.

- ____. جمالية الألفة: النص ومتقبله في التراث النقدي، بيت الحكمة، فسطاط. 1993
- محمّد (يوسف محمود). أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، نشر دار انكسار، الدوحة. ط 1. 1993
- المسعودي (حمادي)، فتيات قصص الأنبياء في التراث العربي، سكتاني، 2007
- مطر (أميرة حلمي). الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر القاهرة، صبعة جديدة 1998.
- المعري، الرّسائل. تحقيق إحسان عباس، دار الشروق، الطبعة الأولى. 1982
- ابن منظور، لسان العرب: دار صادر، بيروت. الطبعة الأولى، 2000.
- لميداني (عبد الرحمن)، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة. دار الفهم، دمشق ط 4، 1993
- النشأ (سني)، نظرية المعرفة عند أرسطو. دار المعارف، ط 3، 1995.
- نصار (جمال فتحي). آداب الجدل والخلاف في الفكر الإسلامي حتى نهاية القرن السابع الهجري، دار الأنوار للطباعة. 1996
- النقاري (حمى). منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجائي الأصولي، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2005
- النويري (شهاب الدين بن أحمد بن عبد الوهاب)، نهاية الأرب في فنون الأدب، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1929.
- الولي (محمّد)، الاستعمارة في محطات يونانية وعربية وغربية، منشورات دار الأمان. الرباط. للطبعة الأولى، 2005.
- ابن وهب الكاتب، البرهان في وجود البيان. تحقيق أحمد بطوب وخديجه الحديثي. نشر بمساعدة جامعة بغداد، 1967.
- ياسين (جعفر آل)، المنطق السينيوي. عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا، دار الآفاق الجديدة. بيروت. 2005.

يوسف (أحمد)، *أبلاغة السُّوفسطائية وفتح الحجج*، تباقت المعنى وهباء الحفظة، ضمن الحجج
مفهومه ومجالاته: دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. عالم الكتب الحديث. إربد،
الأردن، 2010

اليونسى (محمّد لطفي)، *الشعر والشعرية*، الفلاسفة والمفكرون العرب. ما أنجزوه وما هفوا إليه.
الدار العربية للكتاب، 1992

2. باللّسان الأجنبيّ

AMOSSY (RUTH), *L'argumentation dans le discours*, éd. Armand Colin, 2006.

ARISTOTE, *Organon, V les topiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin 1997.

_____, *Rhétorique*, Introduction de Michel Meyer, traduction de Charles-Emile Rielle, revue par Patricia Vanhemelryck, commentaires de Benoit Timmermans, Librairie Générale Française, 1991.

Article « Polémique », *Dictionnaire d'analyse du discours*, Seuil, 2002.

BERNARD WEBER, *Le Père de nos pères*, Édition Albin Michel, 1998.

BOUDON (RAYMOND), *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Éditions Fayard 1990.

BROWN (PENILOPE) ET LEVINSON (STEPHEN), *Politeness some universals in language uses*, Cambridge University Press 2^{ème} édition, 1987

CHAMBRAY (E.), Notice sur le Gorgias, in *Platon, traductions, notices et notes*, éd. Flammarion, Paris 1967.

CHATHAN (SYRACUSE), Arguments et narrations, in : *L'argumentation*, Colloque de Cérisy, éd. Mardaga, 1991.

CHOFFENHAUER, *L'art d'avoir toujours raison*, trad : Henri Plard, éd Circé.

DUCROU (GILLES), *Avatars de l'argument ad hominem in*, La Parole polémique études réunies par Gilles DECLERCQ, Michel MURAT et Jacqueline DANGEL, Paris, Champion, 2003

_____, *L'art d'argumenter*, Éditions Universitaires 1992.

DIXSALT (MONIQUE), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Librairie Philosophique, J. Vrin, 2001.

DUROU (OSWALD) et ANSCOMBE (J. C.) *L'argumentation dans la langue*, Mardaga, 3ème édition, 1997

_____, *Le dire et le dit*, éd. Minuit, 1984.

DIKROU, et SCHAEFFER (J. M.), *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, éd. Seuil, 1995

ELMEREN (FRANS. VAN. H.) ET GROOTENDORST (ROB), *A systematic theory of argumentation. The pragma-dialectical approach*, Cambridge University Press, First published 2004.

- EEMEREN (FRANS. VAN. H.) ET HOUTLOSSER (PETER), Une vue synoptique de l'approche pragma-dialectique, in *L'argumentation aujourd'hui : Positions théoriques en confrontation*, textes réunis par Mariame Doury et Sophie Moirand, Presses Sorbonne Nouvelle, 2004.
- EGGS (EKKHARD), *Grammaire du discours argumentatif*, éd. Kime, Paris, 1994.
- _____. *Topoi, discours arguments*, Stuttgart :Steiner, 2002.
- ELAMRANI JAMAL (A.), *Logique Aristotélicienne et grammaire arabe : étude et documents. Études Musulmanes XXVI*, ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Librairie philosophique, Vrin, Paris, 1983.
- Encyclopædia Universalis*, corpus 6, France, 1988.
- GOFFMAN (ERIC), *Façons de parler*, Paris, Minuit, 1987.
- _____. *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit 1974.
- GOLDSCHMIDT (VICTOR), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Librairie philosophique J Vrin, 2003.
- _____. *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Presses Universitaires de France, 5^{ème} édition 1993.
- JANET (PAUL), *Essai sur la dialectique de Platon*, Paris, Joubert Librairie éditeur, 1848.
- KERBRAT-ORÉCCHIONI (CATHERINE), *Les interactions verbales*, éd. A Colin, Paris, 1992.
- La grande encyclopédie*, Librairie Larousse, 1973 (Tome 6 p 3281 : contradiction et dialectique)
- La nouvelle dialectique*, traduit de l'anglais, Paris, Kimé, 1996.
- LE BLOND (J. M.), *Logique et méthode chez Aristote*, étude sur la recherche des principes dans la physique Aristotélicienne, Librairie philosophique J Vrin, 1996.
- Le discours polémique. Études littéraires françaises*, éditées par Georg Roellenbeck, Gunter Narr Verlag Tübingen, 1985.
- LEECH (G. N.) *Principles of Pragmatics*, Londres / New York : Longman, 1983.
- MAINGENEAU, *Le contexte de l'œuvre littéraire, Énonciation, écrivain, société*, Paris, Dunod, 1993.
- MEYER (MICHAEL), *Argumentation et questionnement*, PUF, 1996, 1^{ère} édition.
- _____. Introduction : Aristote et les principes de la rhétorique contemporaine, in : ARISTOTE, *Rhétorique*, Librairie Générale Française, 1991.
- MOISE (CLAUDINE), *La violence verbale*, Sous la direction de CLAUDINE MOISE, NATALIE AUGER, BEATRICE FRACCHIOLA et CHRISTINA SCHULTZ-ROMAIN, Tome I, *Espaces politiques et médiatiques*, L'Harmattan, 2008.
- MOUNIÉ (GEORGES), *Dictionnaire de rhétorique*, Librairie Générale Française, 1992.
- MOLZE (LEILIA), *Platon*, Hachette, Paris, 2001.

- NIETZSCHE (FRIEDRICH), *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, éditions de l'éclat, Nouvelle édition, 2005.
- PERELMAN (C.) et TYTECA (L.O.), *Traité de l'argumentation*, P.U.F., 1958.
- PERELMAN (C.), *L'empire rhétorique : rhétorique et argumentation*, Librairie philosophique, J. Vrin, 1977, 2002.
- PIAT (J.), *La Parole polémique*, Études réunies par Gilles Deddercq, Michel Murat et Jacqueline Dangel, Paris, Champion, 2002.
- PIERI (STEFANIA NONVEL), Le dialogue platonicien comme forme de pensée tonique, pp 21-48 in : *La forme dialogue chez Platon : évolution et réception*, textes réunis par Cossutta et M. Narcy éditions Jérôme Million, 2001.
- PLANTIN (CHRISTIAN), *Des polémistes aux polémiqueurs*, in *La Parole polémique*, colloque-2003 éd Champion Paris, 2002, p. 377-408.
- _____, *Du langage de l'argumentation au discours argumentatif*, Document P.D.F. (Les Mots, les arguments, le texte), Thèse, Université de Bruxelles, 1987-1988).
- _____, *Essais sur l'argumentation*, ed. Kime, 1990.
- _____, *L'argumentation*, Seui 1996.
- _____, *L'argumentation dans l'émotion*, 1997.
- PLATON, *Gorgias ou de la rhétorique*, traduction de Grou, revue et corrigée avec des notes et des remarques précédé d'une étude philosophique sur le Gorgias et suivi d'un essai sur la sophistique et les sophistes par M. Ch. Benard, Paris, Ancienne maison Dezobry, Libraires-Editeurs, 1865.
- _____, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, édition établie par Emile Chambry, Flammarion, Paris, 1969.
- REBOUL (OLIVIER), Peut-il y avoir une argumentation non rhétorique ? in : *L'argumentation*, colloque de Cerisy, Margada, 1991.
- REINHARDT (KAR.), *Les mythes de Platon*, traduit de l'allemand et présenté par Anne-Sophie Reineke, édition Gallimard, 2007, pour la traduction française.
- ROBRIEUX (JEAN JACQUES), *Éléments de rhétorique et d'argumentation*, Dunod, Paris, 1993.
- ROELLEN BLECK (GEORG) (dir.), *Le discours polémique*, *Études littéraires françaises*, 1985.
- ROSEN (STANLEY), *Notes en vue d'une interprétation de la République*, traduit de l'américain par Jean et Monique Dixsaut, in *Sur la république de Platon*, Sous la direction de Monique Dixsaut avec la collaboration d'Annie Larivée, Librairie philosophique, J. Vrin, 2005.
- SEDLY (DAVID), L'ironie dans le dialogue platonicien selon les commentateurs anciens, in : *La forme dialogue chez Platon : évolution et réception*, textes réunis par Cossutta et M. Narcy, Éditions Jérôme Million, 2001.
- TAMINE (J. GARDIES), *La Rhétorique*, Armand Colin, Paris, 1996.

الفهرس

5	مقدمة
15	الباب الأول: الحجاج الجدلي في التراث اليوناني
17	الفصل الأول: أنموذج المحاوراة الأفلاطونية
21	1. أنواع الحوار
21	1.1 الحوار العنيف والجدل المرفوض
22	2.1. المحاوراة الجدلية أو الجدل البرهاني
24	3.1. الجدل السفسطائي
26	2. محاوراة جورجياس
42	3. محاوراة الجمهورية
59	الفصل الثاني: أنموذج المناقشة الجدلية الأرسطية
62	1. حدود الجدل
62	1.1. بين الجدل والبرهان
63	1.1.1. المقدمات
64	2.1. أنواع الأدلة والحجج
64	3.1.1. عدد الأدلة
65	4.1.1. طبيعة المتحاورين
65	2.1. بين الجدل والخطابة
74	3.1. بين الجدل والسفسطة
83	2. خصائص الجدل
83	2.1. على المقدمات يُبنى الجدل
97	2.2. مسألة المواضع
107	3.2. مسألة الخطب في الجدل

109	4.2. مسألة لإبطال في الجدل
113	3. الارتياض على الجدل واستراتيجيات المجادل
113	1.3. بلاغة السؤال وبلاغة الجواب
117	2.3. مقاومة مقدمات ومنع النتائج
119	3.3. الإخفاء وخرائق الاستدراج
120	1.3.3. تأخير النافع وتقديم ما لا ينفع
121	2.3.3. إحداث القواعد وإخفاء المضروب
122	3.3.3. الإقناع بسلطة الإجماع
123	4.3.3. تمثيل المعاني وسلطة البيان
127	خاتمة انبأ الأول
131	الباب الثاني: الحجاج الجدلي في التراث العربي
135	الفصل الأول: المنجز النظري العربي في الجدل
135	1. الوضع النقوي والاصطلاحي للجدل
135	1.1. الوضع المعري
137	1.2. الوضع الاصطلاحي
146	2. ضوابط الجدل وآدابه
147	2.1. الضوابط المقامية
147	1.1.2. مبدأ الكفاءة التحليلية
148	2.1.2. مبدأ اعتدال المزاج
149	3.1.2. مبدأ مواجهة الغضب بلأدب
150	2.2. الضوابط العملية
150	1.2.2. مبدأ اختيار المسالك واجتناب المهالك
152	2.2.2. مبدأ اختيار المقدمات
153	3.2.2. مبدأ تحقيق الفائدة وإظهار الحق
153	4.2.2. مبدأ إجابة صريح الأسئلة وتقديم الأجوبة
155	5.2.2. مبدأ طلب النجاة والثبات في إصدار الأحكام
156	2.3. انتهاء الضوابط وحمول الانقضاء

- 4.2. مجس المناظرة: الثالث البري، المذب والمحايد لتورط 159
3. الاعتراض على الجد 160
- 1.3. بين العقل والنقل 161
- 2.3. بين: العبارة والخطاب (أو مسلك البلاغيين ومسلك المتكلمين) 176
- 3.3. بين: الأقاويل التخيلية والأقاويل الإقناعية 179
- 4.3. بين: المغالطات القيسية والمغالطات الخطابية 184
- الفصل الثاني: أنموذج المناظرة الأدبية 191
1. الكلام في الشيء ونقيضه: تحليل نص المفاخرة بين الجوّاري والغلمان 191
- 1.1. مبنى الرسالة 195
- 1.1.1. تحليل القسم الاستهلاقي: (مقام المناظرة) 196
- 2.1.1. المناظرة / المفاخرة: بنية المناظرة 198
- 3.1.1. القسم الثالث: فص في: التواثر الجنسية 206
- 2.1. فن المناظرة واستراتيجيات التعبير والتذكير 207
2. المرجعي والتخييلي: المنظرة بين السيرافي ومتى أنموذجاً 215
- 1.2. مقام الرسالة (التوحيدي / أبو الوفاء المهندس) 219
- 2.2. مقام المسامرة (التوحيدي / وابن سعدان) 222
- 3.2. مقام المناظرة: (السيرافي / متى بن يونس) 230
- 1.3.2. بناء المناظرة 230
- 1.1.3.2. باعتماد الوحدات انتناظرية والتبادلات القونية (بين المتناظرين) 230
- 2.1.3.2. باعتماد تدخل أنظر الثالث (الوزير ابن الفرات) 241
- 2.3.2. صور المتناظرين 244
- 3.3.2. النحو والنطق: تقليب المسألة على أتحاء البحث 247
3. طرائق إخفاء الحقيقة وتعطيل الحوار: 247
- الرسائل المتبادلة بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمية 251
- 1.3. فتح الحوار وإشكالية المسار: بين المذاكرة والمناظرة والمحاكمة 252
- 1.1.3. المذاكرة 253
- 2.1.3. المناظرة 258
- 3.1.3. المحاكمة 260

260	2.3. مقام المناظرة وصورة افتناشرين
265	1.2.3. الرسائل انسرّية في انجالس المؤيدية
267	2.2.3. جدل العقل والذين
268	3.2.3. إخفاء الحقيقة وتعطيل الحوار
268	1.3.2.3. استشارة الانفعالات أو مسك الباتوس
271	2.3.2.3. الإقناع بالحجة العقلية أو سلطة اللوغوس
277	3.3.2.3. تغيير وجهة الحوار أو مسك البوليميكوس
278	1.3.3.2.3. عدم كفاية الحجة
280	2.3.3.2.3. عدم كفاية الحاج
289	خاتمة الباب الثاني
295	الخاتمة العامة
305	ثبت المصطلحات
309	المراجع
321	الفهرس



Tél.: (00216) 74 404 094

Fax: (00216) 74 403 957

E-mail: nouhaeditions@planet.tn

Site Web: www.imprimerie-nouhaeditions.com

الجدل المنطقي

مجلد 1: المنطق الكلاسيكي

مجلد 2: المنطق الحديث

مجلد 3: المنطق الفلسفي

مجلد 4: المنطق الرياضي

L'argumentation est un processus complexe qui implique la mise en œuvre de règles logiques et de principes de raisonnement. Elle est essentielle pour la construction de théories cohérentes et pour la résolution de problèmes complexes. Les logiciens ont développé des outils puissants pour analyser la structure des arguments et pour identifier les erreurs de raisonnement. Ces outils sont utilisés dans de nombreux domaines, y compris la philosophie, la science, la médecine et le droit. L'argumentation est également un aspect fondamental de la communication humaine, car elle permet de partager des idées et de défendre des positions. En maîtrisant les principes de l'argumentation, on peut améliorer sa capacité à penser critique et à prendre des décisions éclairées.

هذا الكتاب هو جزء من سلسلة من الكتب التي تهدف إلى تقديم مقدمة شاملة للمنطق الكلاسيكي والحديث. الكتاب يغطي الموضوعات التالية:

- 1. المنطق الكلاسيكي: مقدمة في المنطق الكلاسيكي، المنطق الكلاسيكي المتقدم، المنطق الكلاسيكي الحديث.
- 2. المنطق الحديث: مقدمة في المنطق الحديث، المنطق الحديث المتقدم، المنطق الحديث الحديث.
- 3. المنطق الفلسفي: مقدمة في المنطق الفلسفي، المنطق الفلسفي المتقدم، المنطق الفلسفي الحديث.
- 4. المنطق الرياضي: مقدمة في المنطق الرياضي، المنطق الرياضي المتقدم، المنطق الرياضي الحديث.

الكتاب هو جزء من سلسلة من الكتب التي تهدف إلى تقديم مقدمة شاملة للمنطق الكلاسيكي والحديث. الكتاب يغطي الموضوعات التالية:



ISBN 978-9978-05-465-1

